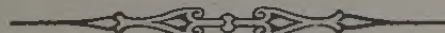
THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT,

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, H. P. BERLAGE, A. BRUINING,
S. HOEKSTRA BZ., A. D. LOMAN, W. C. VAN MANEN, H. OORT
EN C. P. TIELE.

ZESENTWINTIGSTE JAARGANG.



Leiden,
S. C. VAN DOESBURGH.
1892.

INHOUD.

I. Verhandelingen.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Letterkundig Overzicht.

Van Dr. A. Bruining:

Varia.

In memoriam.

EENIGE WOORDEN TER INLEIDING VAN DEN NIEUWEN CURSUS OVER DE WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST.

Het volgende is een gedeelte der Toespraak waarmede ik dit jaar mijne colleges heb geopend. Eenige mijner vrienden en mijner leerlingen wenschten, dat ik daaraan openbaarheid zou geven. De Toespraak, niet meer dan een improvisatie op het papier en slechts gedeeltelijk opgeschreven, scheen mij ter uitgave niet geschikt. Hetgeen ik daarin zeide over de hoofdstukken uit de algemeene godsdienstgeschiedenis, die wij gingen behandelen, was alleen voor de hoorders bestemd. Maar ik moest toestemmen, dat hetgeen er in voorkwam over de wijsbegeerte van den godsdienst, thans voor 't eerst door mij onderwezen, juist daarom op de belangstelling van een ruimer kring kon rekenen en niet ongeschikt was om den nieuwen jaargang van ons Tijdschrift te openen. Ik laat daarom dat gedeelte, met de inleiding der geheele Toespraak, hier volgen. Men verwachte hier noch een diepzinnig betoog, noch een verhandeling over de methode, noch een uiteenzetting van den gang des onderzoeks; dat alles kwam eerst later ter sprake en kon in een enkel uur niet behandeld worden; eenige inleidende woorden slechts, niets meer dus dan de titel aan het hoofd dezer bladzijden belooft.

Het was aanvankelijk mijn voornemen ditmaal mijne colleges aan te vangen met een openbare les, tot wier bijwoning ik dan ook eenige mijner ambtgenooten zou hebben uitgenoodigd. De omstandigheid dat thans aan mij het onderwijs in een vak was opgedragen, waarmee tothiertoe Prof. Gunning belast was, gaf daartoe een gereede aanleiding. Wel zou ik

ook dan niet volledig rekenschap hebben kunnen geven van de wijs, waarop ik dit vak wilde behandelen of van de methode, die ik daarbij meende te moeten volgen; daartoe wordt meer tijd vereischt dan waarover wij nu kunnen beschikken, en 't is ook beter deze onderwerpen wat uitvoeriger en in onderlingen samenhang te bespreken; evenwel, ik zou dan toch mijn opvatting van den aard en de beteekenis der wijsbegeerte van den godsdienst hebben kunnen meedeelen en zoo mogelijk rechtvaardigen. Maar mijn hooggeachte ambtgenoot Gunning is mij voor geweest. Hij heeft zijn colleges geopend met een Toespraak, waarin hij zijn standpunt teekent en ook nu en dan, bijzonder in de aanteekeningen, zijne eigenaardige beschouwingen over de wijsbegeerte van den godsdienst verdedigt. Hij had de welwillendheid dat stuk, reeds lang voordat het werd uitgesproken, aan mij ter lezing te zenden, een hoffelijkheid die ik zeer op prijs stel. En toen ik het gelezen had, heb ik afgezien van mijn voornemen, om ook iets dergelijks te doen. Want ik zou over de redeneeringen van Prof. Gunning niet kunnen zwijgen, en ik zou genoodzaakt zijn die te bestrijden. En niet alleen ontbrak mij daartoe de opgewektheid, maar ik had ook niet de overtuiging, dat het eenig nut zou doen. Geheel mijn wetenschappelijk leven en werken is een bestrijding geweest van de denkbeelden, hier weder door Prof. Gunning geuit. Moest ik voor de zooveelste maal weder gaan betoogen, dat de wetenschappelijke theologie of godsdienstwetenschap ook de wijsbegeerte van den godsdienst, evenals de geschiedenis van den godsdienst, omvat en dat men haar niet tot de studie van één godsdienst, zij 't ook van den hoogsten, mag beperken? Indien de argumenten, die ik daarvoor altijd heb bijgebracht, niet overtuigend waren, door gedurige herhaling zouden zij dat niet worden, en ik weet geen betere. Ook, ik moet het bekennen, ik ben geen vriend van polemiek. Slechts zeer enkele malen heb ik geantwoord op een tegen mij gerichten aanval, en ik heb er nog altijd spijt van. In de wetenschap brengt ons dat niet verder, tenzij men met de bestrijding van anderer inzichten een grondige uiteenzetting van eigen overtuiging en van de gronden waarop zij rust kan verbinden. Vooral kan ik niet goedkeuren, dat twee ambtgenooten in dezelfde faculteit hun tegenstrijdige meeningen voor hun toehoorders, hun leerlingen

komen bepleiten, als vormden dezen een vierschaar, die heeft uit te wijzen aan welke zijde het recht is. Eindelijk, al ware dit alles zoo niet, bij zoo groot verschil van standpunt is 't onmogelijk elkander met eenige vrucht te bestrijden. Wij kunnen elkander niet bereiken, collega Gunning en ik. Hij zweeft als een adelaar hoog in de wolken, ik wandel op den bodem gelijk een, helaas! al wat stramme leeuw. Hoe stouten sprong ik ook nog zou willen wagen, hij ontsnapt mij met een enkelen vleugelslag. Gelukkig, dat hij ook mij niet als een onnoozel lam kan opnemen en mij op de duizelingwekkende hoogten zijner bespiegeling verscheuren. Kortom, wij gaan uit van andere premissen, wij ademen in een geheel andere sfeer van gedachten. 't Is daarom beter, dat elk onzer zijn eigen overtuiging maar op stellige wijze uitspreke en die des anderen eerbiedige.

Ik moet nu spreken over de wijsbegeerte van den godsdienst, die, zooals u bekend is, als vak van onderwijs bij ruiling aan mij is gekomen. De beweegredenen, die tot deze ruiling geleid hebben, zijn u wellicht onverschillig. Bittere partijzucht, die weer ons volk verscheurt, en die dreigt, als zij niet wordt gebreideld, het evenals een eeuw geleden aan den rand des ondergangs te brengen, heeft ook hier venijn gezogen en aan lage drijfveeren toegeschreven, wat een eenvoudige, vriendschappelijk collegiale handeling was. Ik mag vertrouwen, dat gij daaraan geen geloof hebt gehecht. Gij weet, dat de verhouding tusschen den ambtgenoot, die tot hiertoe de wijsbegeerte van den godsdienst onderwees, en mij, hoever ook onze gevoelens uiteenloopen, niet anders is, dan zij onder collega's betaamt; en ik mag vertrouwen, dat gij mij genoeg kent, om te weten, dat ik, zoo al geen hoogere beginselen mij terughielden, te trotsch zou zijn om mij tot intriges en kuiperijen te verlagen. Zeker, dit loochen ik niet, 't is niet enkel een wisseling van personen geweest, en daarom is de ruiling niet van zoo ondergeschikte beteekenis als men wel heeft gemeend. De personen vertegenwoordigen hier, niet eenvoudig verschillende schakeeringen derzelfde richting, maar geheel uiteenloopende richtingen, zoodat de verandering even teleurstellend is voor den een, als verblijdend voor den ander. Zoo was het,

toen de godsdienstfilosofie van Rauwenhoff op Gunning overging, zoo thans, nu zij van Gunning overgaat op mij. Één troost kunnen de teleurgestelden daaruit putten, dat het een ruiling is, zoodat met een ander vak dezelfde verandering in omgekeerde orde plaats heeft. Hoe het zij, dat ik de gevoelens van anderen weet te waardeeren; dat ik mijn overtuiging uitspreek, verdedig, bepleit, ja, ervoor strijd zelfs, doch haar niet opdring; dat ik de wetenschap niet wil gebruiken in den dienst eener partij of richting, maar slechts als een werktuig, om de waarheid en niets dan de waarheid te vinden, daarvoor zal, hoop ik, mijn verleden u een waarborg zijn!

Hiervan kunt gij verzekerd zijn, ik aanvaard de nieuwe taak met lust en opgewektheid. Het was niet een zwaar offer dat ik slechts aarzelend en met moeite bracht, in dien zin, dat ik liever de geschiedenis der leer aangaande God had behouden, dan haar met de wijsbegeerte van den godsdienst te verwisselen. Integendeel, al moet het een vermeerdering van werkzaamheid zijn, al heb ik althans eenige jaren van inspannende studie in 't vooruitzicht, ik heb het er gaarne voor over, want het is een studie die mij aantrekt, een werkzaamheid die mij behaagt. Men zegt wel, Rauwenhoff zelf heeft het gezegd, en 't wordt trouwens vrij algemeen erkend, dat de een meer aanleg heeft tot geschiedkundige, de ander meer tot wijsgeerige studie, en uit hetgeen ik tot heden op wetenschappelijk gebied heb verricht, zoudt gij kunnen opmaken, dat mij de historie meer boeit en ik er dus ook beter voor geschikt ben. Zoo is 't ook inderdaad. Vooral in de laatste jaren, minder met opzet echter en meer omdat de omstandigheden het meebrachten, heb ik mij in 't openbaar bijkans uitsluitend met geschiedkundige onderwerpen beziggehouden. In vroeger tijd evenwel; menige jaargang van dit Tijdschrift en van de Gids kan het getuigen; heb ik meermalen over onderwerpen uit de wijsbegeerte van den godsdienst gehandeld, en al deed ik dit later zelden, de studie ervan heb ik daarom niet laten varen. Kan 't ook anders? Kan men met vrucht de geschiedenis van den godsdienst beoefenen, al is 't naar de strengste methode en althans wat sommige gedeelten betreft na zelfstandig onderzoek der bronnen, en een vreemdeling zijn in de wijsbegeerte van den godsdienst? Evenmin

als iemand, die zich aan de laatstgenoemde wil wijden, een vreemdeling in de geschiedenis mag zijn. Immers, beide te zamen maken zoo goed als één geheel uit; zij vormen de twee groote deelen der godsdienstwetenschap; zonder geschiedenis hangt de wijsbegeerte in de lucht, en wanneer het oog niet steeds gericht is op de groote vragen die de wijsbegeerte onderzoekt, blijft de geschiedenis aan 't uiterlijk hangen, zonder tot het hart der zaak door te dringen; zij wordt dan eene geschiedenis van de godsdienstige verschijnselen in de wereld, wat zij óok zijn moet doch niet uitsluitend zijn mag, niet eene geschiedenis van den godsdienst, wat zij meer en meer moet worden. Wij zullen later zien, dat mannen van gezag en van zeer verschillende richting, voorstanders van scholen die elkander bestrijden, het in den grond eens zijn over de vraag van de innige betrekking tusschen geschiedenis en wijsbegeerte van den godsdienst. Dat er onderscheid van aanleg, geschiktheid en smaak bestaat, geen die 't loochent. De een, een wijsgeerige geest, zal uitgaande van de wijsbegeerte zich naar de geschiedenis wenden, om licht te zoeken over de vragen waarmee hij zich bij voorkeur bezighoudt. De ander, die totnogtoe zijn tenten heeft opgeslagen op het gebied der geschiedenis en misschien slechts nu en dan een uitstap op dat der wijsbegeerte gewaagd heeft, zal verlangen te weten, wat uit hetgeen de geschiedenis hem geleerd heeft is af te leiden voor de groote problemen der filosofie. Den laatsten weg heb ik bewandeld. Dat het de eenige is, zal ik niet zeggen; is hij de beste? Voor mij was hij het. Overigens: *variis modis* zij 't ook hier. Doch de verschillende wegen moeten leiden tot het éene doel, waarnaar elk op zijn wijze moet streven: kennis van het wezen van den godsdienst. Gij behoeft ook niet te vreezen, dat ik de historie zal laten varen, of zelfs maar verwaarloozen; het werk, met welks openbaarmaking ik juist begonnen ben, en dat ik hoop voort te zetten, getuige het. Maar gelijk ik daarbij altijd gelet heb op de vragen, die de wijsbegeerte van den godsdienst ook aan den geschiedvorscher stelt, zoo lachte het mij wel aan, als God mij gezondheid en kracht schenkt, nadat ik de velden der godsdienstgeschiedenis in verscheiden richtingen doorkruist heb, een ernstiger tocht over de grenzen, binnen de landpalen der godsdienstfilosofie te ondernemen en mijn

levenswerk af te sluiten door een opzettelijke en grondige behandeling der groote vraagstukken, waarop alle wetenschappelijk onderzoek uitloopt en die hier aldus luiden: Wat is de aard van de ontwikkeling der religie, die de geschiedenis ons te aanschouwen geeft? aan welke wetten gehoorzaamt zij? wat is in al het wisselende het blijvende, het eene in het vele? wat is en waaruit ontstaat die religie, die in de wereldgeschiedenis zulk een ontzaglijke beweegkracht is, wanneer zij rein is ten goede, doch ten verderve wanneer zij bedorven is?

Of meent iemand, dat op die vragen geen antwoord kan worden gegeven? Wij leven in een sceptischen tijd. Niet weinigen zijn geneigd, als zij die groote vragen vernemen, met Heinrich Heine uit te roepen: „Ein Narr wartet auf Antwort"! of althans, bij elk welgesloten wijsgeerig betoog, met de Genestet te schertsen: „Straks komt een ander, die 't wegredeneert!" De meesten hebben hun geloof in metafysika, in wijsgeerige bespiegeling, in de mogelijkheid om de hoogste waarheid door redelijk nadenken te vinden, onherstelbaar verloren. En is er, vraagt men, voor dien twijfel ook geen grond? Wat is er gebleven van al die stelsels, die de eene wijsgeer na den anderen opbouwde? Zijn zij iets meer, dan gedenkteekenen van hun veelomvattenden geest, hun gave van verbinden, hun ordenend genie; iets meer, dan verbazingwekkende gewrochten eener wijsgeerig-dichterlijke verbeelding, doch die voor de wetenschap geen waarde hebben en dus gemakkelijk weggeredeneerd kunnen worden?

Daarop heb ik drie dingen te antwoorden. Vooreerst, al ware 't, dat zij geheel voorbijgingen, zij waren niet bestemd om eeuwig te blijven, niet meer dan eenig gebouw, door menschenhand gesticht, eenige regeling, door menschelijk vernuft uitgedacht. Hebben zij daarom geen nut gedaan? Was het niet genoeg, dat een of meer geslachten er zich in thuis gevoelden, omdat zij er de volkomenste uitdrukking in vonden van 't geen zij wisten en dachten, van 't geen zij gevoelden en hoopten; het geheel van al hun kennis en geloof, dat aan hun behoeften beantwoordde? Bouwen wij geen bedehuizen meer, omdat het Parthenon een bouwval is geworden en andere tempels geheel in puin liggen? *Tempora mutantur et nos mutamur in illis.* Nieuwe ontdekkingen, nauwkeuriger waarnemingen, voortgezet denken

scheppen andere, vroeger onbekende behoeften. en daarom kunnen de stelsels, die eertijds het geheel der menschelijke kennis samenvatten, ons niet meer voldoen. Zoodra zich weder de behoefte vertoont en men zich in staat zal gevoelen, om 't geen wij gevonden of met moeite veroverd hebben tot één geheel te brengen, zullen wij van nieuws gaan bouwen en ons een geestelijk tehuis stichten, waarin wij kunnen wonen, al weten wij dat latere geslachten er niet meer door bevredigd zullen zijn en andere eischen stellen. In plaats van dit te betreuren, moesten wij er ons over verheugen, want het is een bewijs, dat wij niet stilstaan, maar dat er ontwikkeling en vooruitgang is.

Ten andere: als geheel mogen vroegere stelsels en methoden ons niet meer voldoen, wij zouden ons bedriegen als wij meenden, dat er niets van over is. Die ze bestudeert zal er een rijke mijn van vruchtbare gedachten en opmerkingen, zelfs ontdekkingen van blijvende waarde in vinden. Zouden er, wanneer zij alle waarde verloren hadden, nog Nieuw-Kantianen, Nieuw-Hegelianen, Nieuw-Herbartianen, en wie ik meer zou kunnen noemen, gevonden worden, en onder beide eerstgenoemden althans mannen van den eersten rang? De geschiedenis der wijsbegeerte, ook die der wijsbegeerte van den godsdienst, is niet een geschiedenis van louter menschelijke dwalingen, waarvan de ijdelheid sinds lang gebleken is, en die uitloopt op een bankroet. Het is de geschiedenis van een zoekend en tastend voortschrijden naar een heerlijk doel, waarbij men slechts stap voor stap verder gaat, maar toch altijd vordert en het doel steeds nader komt. Oppervlakkigheid en onkunde mogen er met minachting over oordeelen, die ze leert kennen leert ze, althans tot op zekere hoogte, waardeeren. Het werk van elken grooten denker, menschenwerk en daarom gebrekkig, is een onmisbare schakel in een eindelooze reeks. Wie zich verbeeldt op zulk een hoogte te staan, dat dit werk voor hem onbruikbaar is geworden en hij al die voorgangers wel ontberen kan, vergeet dat hij zonder hen die hoogte niet zou hebben bereikt.

En ten derde: wij stellen ons niet voor om aanstonds zelven een volledig stelsel op te bouwen. Bescheidener en eenvoudiger is onze zaak. Wij willen veeleer een anderen weg bewandelen

en, uitgaande van de resultaten der geschiedenis en der menschkunde, steunend op wèlgestaafde ervaring, een *wijsgeerig onderzoek* instellen, een onderzoek van den godsdienst en den aard zijner ontwikkeling, de zielkundige beteekenis zijner verschijnselen en zijn wezen en oorsprong in 't menschelijk gemoed. Dit ontkennen wij niet, dat er vroeger soms haastig gebouwd is, dat men dikwijls met gebrekkige gegevens een stelsel heeft ineengezet, een luchtig getimmerte, dat weldra ineenzakte omdat de bouwstoffen zoo weinig duurzaam waren. Daarvoor willen wij ons wachten. Wij zullen den moed hebben om, waar het werkelijk zoo is, een *ignoramus* te belijden, al zullen wij ook, gelijk het zoo juist gezegd is, niet een wanhopig: *et ignorabimus*, maar een moedig *sed laboremus* laten volgen. Wij gaan op deze vraagstukken de eenig wetenschappelijke methode toepassen, die er nog slechts korten tijd en dikwijls zeer gebrekkig op is toegepast, de methode der op ervaring rustende bespiegeling, of beter misschien redeneering. Zij eischt meer omzichtigheid en nauwkeurigheid en daarom meer geduld dan de stoute bespiegeling van voorheen, die zich vaak om de ervaring al zeer weinig bekommerde, dan alleen om er datgene aan te ontleenen, wat haar kon bevestigen, terwijl ze voor 't geen haar hinderlijk was de oogen sloot. Maar 't is een methode, die zekerder gaat en duurzamer uitkomsten belooft, al stellen wij ons niet voor, dat zij nu of al spoedig alle moeilijkheden oplossen, alle vragen beantwoorden zal.

Ten slotte voel ik mij genoodzaakt één punt van eenigszins kieschen aard aan te roeren, doch waarover ik aan mijzelven verplicht ben niet te zwijgen. Nu ik het onderwijs van dit vak overgenomen heb van een ambtgenoot, die daartegen godsdienstige bezwaren heeft en meent, dat een christen-theoloog het niet kan doceeren zooals 't behoort, zonder zijn overtuiging geweld aan te doen, heb ik eenigszins den schijn op mij geladen, alsof een ernstige godsdienstige overtuiging mij niet in den weg zit en ik dus volkomen objectief, dat is in godsdienstigen zin onverschillig tegenover allen godsdienst, ook den christelijken sta. Ik weet wel, dat mijn geachte collega dit niet alleen niet gezegd, maar zelfs in de verte niet bedoeld heeft. Maar de gevolgtrekking ligt toch voor de hand, en zelfs

dien schijn wil ik niet op mij laten rusten. In het principiëel verschil tusschen Prof. Gunning en mij, waardoor hem bezwaarlijk is, wat mij geen moeilijkheid baart, dring ik nu niet door. Wij zouden dat te diep moeten ophalen. Ook zal ik mij niet beroepen op het feit, dat onverdacht rechtzinnige hoogleeraren aan andere universiteiten geen bezwaar hebben de wijsbegeerte van den godsdienst te onderwijzen, zonder dat men recht heeft te zeggen, dat zij het op onwetenschappelijke wijze doen. Maar alleen dit wil ik uitspreken, dat de godsdienst in Galilea ontloken ook voor mij niet slechts vergelijkenderwijs de hoogste die wij uit de geschiedenis kennen, maar de volkomenste uiting van het godsdienstig leven is, die ik mij kan voorstellen. Een hooger religieus ideaal dan de volle verwezenlijking van deze religie ken ik niet, al ben ik even vast overtuigd, dat geen der vormen, waarin zij zich tot heden heeft belichaamd, dat ideaal reeds tot werkelijkheid heeft gebracht.

Bindt mij dit? Benevelt dit mijn oordeel? Integendeel, het verheldert mijn blik. Die godsdienst is een ontdekking, bij wier licht ik het waarachtig religieuze zal kunnen erkennen en waardeeren, zelfs in vormen, ons vreemd en stuitend, doch waarin het niettemin verscholen is. Ik durf staande houden, dat de echte godsdienstfilosofie een plant is, die alleen op christelijken bodem kan wassen. Juist omdat wij het toppunt der religieuze ontwikkeling, althans in het beeld van den eenigen Menschenzoon, aanschouwen, kunnen wij eerst haar geheelen loop verstaan en het wezen der religie doorgronden. Op lager standpunt is dit onmogelijk. Voor het strengst wijsgeerig onderzoek is het niet noodig ongodsdienstig of ongeloovig, of zelfs onverschillig te zijn; voor het wijsgeerig onderzoek van den godsdienst is het een belemmering. Die den godsdienst wil verklaren en begrijpen, die wil doordringen tot het diepst van zijn wezen; en wat wil een wijsgeerig onderzoek anders? moet hem liefhebben. En als wij door deze liefde en door liefde tot de waarheid gedreven ons onderzoek instellen, dan vrees ik niet, dat dit een taak zal zijn, den christelijken theoloog onwaardig, of een vak van kennis, in de faculteit der godgeleerdheid misplaatst.

C. P. Tiele.

ZWEI BRIEFE AN DIE PHILIPPER.

Den Angriffen auf die Aechtheit des Philipperbriefs, die zunächst von Baur und seinen Schülern eingeleitet, von Hinsch [1]) 1873 und dann besonders von Hoekstra [2]) und Holsten [3]) im Jahr 1875 und 1876 in umfassender Weise unternommen wurden, ist heutzutage eine rückläufige Strömung gefolgt. Den apologetischen Arbeiten von Hilgenfeld [4]) und P. W. Schmidt [5]) scheint es gelungen zu sein, die Geister der Kritik zu beschwören und dem Briefe seinen Platz unter den anerkannten, ächten Paulinen zu sichern. Die neuesten Arbeiten, die sich mit dem Briefe befassen, sind ein sprechendes Zeugniss für diesen Stand der Sache.

Die Erklärungen des Briefs, welche jüngst Franke [6]) und Lipsius [7]) geliefert haben, halten unbedingt an der Aechtheit des Briefs in seinem ganzen Umfang fest und auch Brückner [8]) glaubt nur ein paar kleine Zugeständnisse an die Kritik machen zu müssen, um mit um so grösserer Zuversicht den Brief in seinem Hauptbestand für ächt erklären zu können.

Wir können uns, so wie die Gegensätze liegen, weder auf die eine noch auf die andere Seite stellen, uns weder für die

---

1) E. Hinsch, Untersuchungen zum Philipperbrief. Ztschrift f. wiss. Theol. 1873.

2) S. Hoekstra, Over de echtheid van den brief aan de Philippensen. Theol. Tijdschrift 1875.

3) C. Holsten, Der Brief an die Philipper. Jahrb. f. prot. Theol. 1875. 76.

4) A. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das N. T. Leipzig 1875 und Ztschrift f. wiss. Theol. 1875 und 1877.

5) P. W. Schmidt, Neutestl. Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Aechtheit des Philipperbriefes auf ihre Methode hin untersucht. Berlin 1880.

6) In Meyers Commentar. 5. Afl. 1886.

7) Im Handkommentar zum N. T. 1891.

8) Wilh. Brückner, Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe verfasst sind. Haarlem 1890.

Aechtheit noch für die Unächtheit des Briefes, wie er vor uns liegt, entscheiden. Die Angreifer scheinen uns das Kind mit dem Bad auszuschütten und sich Blössen zu geben, indem sie ihre Angriffe auch auf solche Partieen des Briefs ausdehnen, bei denen sie zum Theil selbst wie z. B. bei den Ausführungen über die äussere Lage des Paulus, seine Gemütsstimmung, seine Beziehungen zu den Philippern (Sendung des Epaphroditus) eine gewisse Ursprünglichkeit anerkennen müssen. Damit kommen sie den Apologeten auf halbem Wege entgegen und erleichtern ihnen das Werk der Vertheidigung. Auf der andern Seite scheinen uns die Vertheidiger viele der vorgebrachten Bedenken zu leicht zu nehmen, die Schwierigkeiten nicht scharf genug zu erfassen oder durch unerlaubte, abschwächende und ausgleichende Dialectik aus dem Weg zu räumen.

Beide aber, Angreifer und Vertheidiger, haben auch gemeinsame Fehler. Wir wollen dabei weniger daran erinnern, dass man von beiden Seiten sich auf die Hauptbriefe des Paulus als auf eine sichere, geschlossene Grösse beruft, während sie dies in unsern Augen nicht sind. Um so mehr müssen wir es als einen Fehler rügen, dass man bisher beim Angriff wie bei der Vertheidigung die Frage nach der Composition unseres Briefs über Gebühr vernachlässigt hat. Von dieser letzteren Frage hat nach unserer Ansicht eine Untersuchung des Philipperbriefs auszugehen. Der Brief fordert den Leser geradezu heraus, diese Frage in erster Linie in Angriff zu nehmen. Denn der aufmerksame aber auch unbefangene Leser empfängt aufs Stärkste den Eindruck, dass er es bei diesem Brief mit einer Anzahl durcheinandergewürfelter Abschnitte zu thun hat, unter welchen erst eine ordnende Hand wieder den Zusammenhang herzustellen hat, aus dem sie gerissen sind. Man hat diesen Mangel an Ordnung und Zusammenhang in unserem Brief früher oft genug recht stark empfunden, nur der neueren Exegese scheint das keine Beschwerden mehr zu verursachen. Sie hat für solche Schwierigkeiten immer ein beruhigendes oder vertuschendes Wort zur Hand, scheint auch nicht abgeneigt zu sein, jenen Mangel für eine berechtigte oder selbstverständliche Eigenthümlichkeit neutestamentlicher Schriftstellerei zu halten.

Unter den Früheren haben Stephan le Moyne [1]), Heinrichs [2]) und Paulus [3]) unsern Brief auf verschiedene Weise in zwei Schreiben zerlegt. Schrader [4]) hat wenigstens das Stück 3, 1—4, 2 für eine spätere Zuthat von fremder Hand erklärt, während Ewald [5]) in 3, 1—4, 1 sowie in 4, 2 ff. zwei Nachträge erblickte, zu denen der Apostel wohl durch Berichte über die judaistische Agitation zu Philippi und durch die Verzögerung der Abreise des erkrankten Epaphroditus bestimmt worden sei. Hausrath [6]) endlich hat im Philipperbrief wiederum zwei Briefe, einen früheren (c. c. 3. 4) und einen späteren (c. c. 1. 2) unterschieden.

Bei unserer Untersuchung der Composition des Philipperbriefs gehen wir aus von dem Abschnitt 3, 1 — 4, 9. In der letzten Partie dieses Abschnitts d. h. in den Versen 4, 1—9 haben wir augenscheinlich ein Schlussstück, abschliessende Ermahnungen, wie wir sie nur am Ende eines Briefes zu finden gewohnt sind. Dahinter kann man nichts mehr als etwa noch ein Paar Grüsse erwarten. Nichts destoweniger folgt in der Versen 4, 10—20 noch ein keineswegs unerheblicher Abschnitt, in welchem Paulus den Philippern seine dankbare Freude bezeugt über die Gabe, die sie ihm durch Epaphroditus haben zukommen lassen, bei welcher Gelegenheit er auch der früheren Unterstützungen gedenkt, die er von den Philippern empfangen und sich zugleich darüber ausspricht, in welchem Sinn ihm solche Gaben willkommen sind, was sie ihm besonders werth macht. Mit diesem Abschnitt endigt der Brief und die V. V. 19. 20 mit dem Segenswunsch und der Doxologie drücken denn auch diesem Abschnitt den Charakter eines Schlussstückes auf. Also zwei Schlussstücke hintereinander! Um diese auffallende Thatsache zu erklären, könnte man geltend machen, dass dem Apostel, nachdem er in 4, 1—9 seinem Brief bereits den Abschluss gegeben hatte, eben noch in den Sinn gekommen sei, dass er den Philippern für ihre Gabe noch nicht gedankt

1) Varia sacra, L. Bat. 1685. II, p. 332 f.
2) Vol. VII, Pars. II des Koppeschen N. T.
3) Heidelb. Jahrb. 1812. S. 702 f.
4) Der Apostel Paulus, 1830—36. V. S. 233 ff.
5) Sendschreiben des Ap. Paulus 1857. S. 432.
6) Der Apostel Paulus 2 Afl. 1872. S. 486. 488.; Neutestl. Zeitgeschichte III, S. 398 f.

habe und dass er dies noch nachholen müsse. Allein wir können nicht umhin, zu bemerken, dass das eine für Paulus nicht gerade schmeichelhafte Voraussetzung ist, dass man damit seinem Herzen keine Ehre anthut. Der Abschnitt 4, 10—20 sieht auch keineswegs so aus, als ob Paulus darin einen bisher vergessenen Punkt noch nachhole. Er scheint vielmehr darin von einer ihm recht wichtigen und zu Herzen gehenden Sache zu handeln. Es lässt sich aber, meinen wir weiter, auch noch mit Wahrscheinlichkeit zeigen, dass der Abschnitt 4, 10—20 ursprünglich überhaupt nicht hinter 4, 9 sondern vielmehr hinter 2, 30 seinen Platz hatte. In dem Abschnitt 2, 19—30 ist, nachdem Paulus die baldige Sendung des Timotheus in Aussicht gestellt und der Hoffnung, selbst bald kommen zu können, Ausdruck gegeben hat, davon die Rede, dass Paulus den Abgesandten der Philipper, der ihm ihre Gabe überbracht, wieder zu ihnen entlassen habe. Indem Paulus den Epaphroditus den Philippern empfiehlt (V. 29) und dessen Verdienste ins Licht setzt (V. 30), kommt er auf die Unterstützung selbst zu sprechen, welche die Philipper durch Epaphroditus hatten übermitteln lassen. Was ist natürlicher, als dass sich hieran nun auch der Dank für die Gabe anschloss. In der That: der Abschnitt 4, 10—20, der hinter 4, 9 an einem wenig passenden Platze erscheint, der scheint hinter 2, 30 ganz an der richtigen Stelle. Der Charakter der Stücks 4, 10—20 ist mit dem der Verse 2, 19—30 in vollkommener Harmonie. Der Vers 2, 30 insbesondere leitet in geschickter Weise über zu 4, 10 ff. und 4, 10 schliesst in völlig ungezwungener Weise sich an 2, 30 an. Aber kann man die Verse 3, 1 ff. so leicht von 2, 30 lostrennen, um für die Verse 4, 10 ff. Raum zu gewinnen? Haben die Verse 3, 1 ff. nicht ihren völlig berechtigten Platz hinter 2, 30? Wir meinen zur Beantwortung dieser Frage zunächst darauf weisen zu sollen, dass gerade 3, 1 bisher allen, die sich mit der Composition des Philipperbriefs beschäftigt haben, den ersten und grössten Anstoss gegeben hat, dass alle Zweifel an der Einheitlichkeit unseres Briefs gerade von der Stelle 3, 1 ihren Ausgang genommen haben. Nicht bloss dass man es überhaupt auffallend gefunden hat, dass auf einen Abschnitt wie 2, 19—30, der seinem ganzen Charakter nach auf den nahen Schluss hinzuweisen scheint, noch so umfassende Ausführungen

folgen, auch in 3, 1 selbst hat man „einen überaus schroffen Übergang", „Mangel an allem Zusammenhang" gefunden. So urtheilen unverdächtige Leute wie Hofmann [1]) und Reuss [2]) und auch der sehr zurückhaltende Holtzmann [3]) muss zugestehen: „Das Aufrauschen aller Wasser der Kritik an dieser Stelle (3, 1) lässt vermuthen, dass hier in der That eine Klippe verborgen ist". Unsere Auffassung der Sache ist diese. Es ist in erster Linie anzuerkennen, dass wir in 2, 19—30 und 3, 1 ff. Stücke von völlig verschiedenem Charakter haben. Zwischen beiden besteht keinerlei Gedankenzusammenhang. Hier und dort werden durchaus verschiedene Materien behandelt. Da nun diese Stücke direkt aufeinander folgen, sollte man erwarten, dass das erste Stück einen deutlichen Abschluss hätte, das zweite dagegen mit einer Einleitung versehen wäre, welche zeigt, dass nun etwas Neues, vom Bisherigen Verschiedenes behandelt wird. Zur Befriedigung dieses doppelten Bedürfnisses haben wir nichts als die Phrase „Im Übrigen meine Brüder freuet euch im Herrn" und diese ist völlig ungenügend. Man könnte die Worte am ehesten noch als Abschluss von 2, 19—30 auffassen, obwohl sie auch so aufgefasst nicht gerade passend erscheint und eher den Eindruck einer Verlegenheitsphrase macht, die in Ermangelung von etwas Besserem hier Dienste leisten muss. Aber auch angenommen es sei so, dann fehlt es immer noch an einer Einleitung des folgenden Abschnitts (3, 1^b ff.). Dazu kann jenes Wort in keinem Falle dienen. Denn nach der Aufforderung zur Freude im Herrn lässt sich eher alles andere erwarten als eine so heftige Polemik gegen die Judaisten, wie sie der folgende Abschnitt enthält. Die Worte in 3, 1^b aber: „Dasselbe euch zu schreiben verdriesst mich nicht, euch aber dients zum Schutz" sind allerdings eine Art von Einleitung, aber keine Einleitung eines völlig neuen Abschnitts hinter einem Stück von ganz verschiedenem Charakter und Inhalt, vielmehr lassen diese Worte, auch ohne dass man mit Baur das *τὰ αὐτὰ* auf das Vorhergehende bezieht, erwarten, dass etwas vorhergieng, woran sich die Ausführung in 3, 1^b ff. passend anschloss.

1) u. 2) Vgl. Holtzmann, Lehrbuch der hist. krit. Einleitung in das N. T. 2. Afl. 1886 S. 301.

3) A. A. O.

Wir kommen so zu dem Ergebniss, dass 3, 1 bezw. 3, 1b ff. ursprünglich nicht auf 2, 30 folgte sondern einen andern Anschluss hatte. Die Anfangsworte in 3, 1 aber können wir für nichts anderes als einen Lückenbüsser ansehen, als einen Nothbehelf von Seiten dessen, der 3, 1b ff. hinter 2, 30 anfügte und die gähnende Kluft zwischen den beiden Abschnitten 2, 19—30 und 3, 1b ff. einigermassen ausfüllen wollte und dazu, statt selbst aus freier Hand einen Übergang zu schaffen, eine Phrase benützte, deren wesentlichen Inhalt ein Ausdruck bildet, den er in dem ihm vorliegenden Briefmateral des öfteren — allerdings an passendem Ort — vorfand (cf. 1, 18; 2, 17. 18; 4, 4; cf. auch 4, 8 und fürs Ganze 2 Kor. 13, 11).

Die Beobachtung, die wir in Bezug auf das Verhältniss von 3, 1 oder 3, 1b ff. zu 2, 19—30 gemacht haben, stimmt also genau überein mit dem, was wir über das Verhältniss von 4, 10 ff. zu dem Vorhergehenden bezw. zu 2, 30 feststellen konnten und wir meinen darum alles Recht zu haben, um den Abschnitt 3, 1—4, 9 aus dem Zusammenhang, in dem er sich heute befindet, herauszunehmen und das Stück 4, 10—20 an 2, 30 anzuschliessen und als die ursprüngliche Fortsetzung des Stücks 2, 19—30 zu betrachten.

In welche Verbindung der Abschnitt 3, 1b—4, 9 zu bringen ist, diese Frage müssen wir vorläufig auf sich beruhen lassen. Wir können zunächst in Betreff dieses Abschnitts nur ein Doppeltes konstatiren. Erstens muss dem Abschnitt 3, 1b ff. etwas vorhergegangen sein, woran sich derselbe als passende Fortsetzung fügte, zweitens aber weist die letzte Hälfte dieses Abschnitts, das Stück 4, 1—9, sofern es den Charakter eines Briefschlusses hat, darauf, dass der Abschnitt 3, 1b—4, 9 einem andern Brief angehörte als die Stücke 2, 19—30 und 4, 10—20, da wir ja in diesen zuletzt genannten Versen wieder ein besonderes Schlussstück vor uns haben.

Wir gehen nunmehr über zu einer Betrachtung des ersten Haupttheils des Philipperbriefs d. h. der Verse 1, 12—2, 18. Da haben wir zunächst zwischen den Versen 1, 26 und 27 einen Einschnitt. Enthalten die Verse 1, 12—26 eine Darlegung der Lage und Stimmung des Apostels, Erwägungen, ob er sterben oder am Leben bleiben und in diesem Fall vielleicht noch einmal zu den Philippern kommen werde, so ent-

hält der Abschnitt 1, 27 ff. Ermahnungen an die Leser und zwar in erster Linie Ermahnungen zur Eintracht. Der Übergang von dem einen Abschnitt zum andern lässt auch hier zu wünschen übrig. Wohl scheinen in 1, 27 die Worte „damit ich ob kommend und euch sehend, ob abwesend vernehme" anzuknüpfen an die in 1, 26 erwähnte Möglichkeit, dass der Apostel noch einmal zu den Philippern kommen werde. Dagegen sind die Worte μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε nicht so leicht, als man gewöhnlich glaubt, zum Vorhergehenden in Beziehung zu bringen. Dass die Worte μόνον κ. τ. λ. nicht, wie Hofmann will, die Bedingung ausdrücken, von welcher der Apostel seine Zusage, zu kommen, abhängig macht, hat man, wie es scheint, allgemein eingesehen. Allein auch wenn man das Verhältniss der Worte μόνον κ. τ. λ. zum Vorhergehenden anders erklärt und annimmt, dass die Worte die Bedingung ausdrücken, unter welcher die Lebenserhaltung des Apostels, sein Zusammenbleiben mit der Gemeinde und sein Kommen zu ihr die erhoffte Frucht haben werde, so bleibt doch die Schwierigkeit, dass, während in 1, 25 und 26 aller Nachdruck auf das παραμένειν und die παρουσία fällt und gerade von ihnen der gehoffte Erfolg abhängig gedacht wird, in 1, 27, wo von der Bedingung Sprache sein soll, unter welcher sein Zusammensein mit der Gemeinde und sein Kommen zu ihr jenen Erfolg haben soll, das Kommen und Sehen nur als eine unsichere und schliesslich auch gleichgiltige Möglichkeit dargestellt wird, indem dem ἐλθὼν καὶ ἰδὼν das ἀπὼν ἀκούω zur Seite ja selbst auf den Vordergrund gestellt wird (cf. auch 2, 13). Man sollte mit Rücksicht auf 1, 25. 26 erwarten, dass es in 1, 27 hiesse: Nur dass ihr würdig des Evangeliums Christi zusammenlebt, damit ich, wenn ich komme, sehe, dass ihr in einem Geiste stehet. Überhaupt aber will es uns etwas gesucht und unnatürlich vorkommen, dass der Briefschreiber die Ermahnung zu einem des Evangeliums würdigen Wandel, speciell zur Eintracht und Vermeidung von Parteiung gerade so sollte eingeführt haben, dass er diesen Wandel als Bedingung dafür darstellt, dass seine Lebenserhaltung, sein Zusammenbleiben mit den Philippern und sein Kommen zu ihnen, eine schöne Frucht abwerfe. Damit wäre jene Ermahnung, die ja unter allen Umständen wichtig und bedeutsam ist, doch unter

einen sonderlich beschränkten Gesichtspunkt gestellt. Wir sind aus diesen Gründen im Zweifel, ob 1, 27 in der That ursprünglich an 1, 26 anschloss. Sind die Argumente, die wir bisher vorgebracht, auch nicht ausreichend, um die Annahme, dass das nicht der Fall war, zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zu erheben, so meinen wir diesen Erfolg doch auf einem andern Wege erreichen zu können. Wir richten zu dem Zweck unsere Aufmerksamkeit auf die Stelle 2, 17, 18. Was diese Verse hinter dem Abschnitt 1, 27—2, 16, speciell hinter den Versen 2, 14—16 zu schaffen haben, ist mir rein unverständlich. Dass es in der That schwierig ist, diese Verse zum Nächstvorhergehenden in Beziehung zu setzen, beweisen die sehr verschiedenartigen, einander widerstreitenden Versuche der Exegeten, einen plausibeln Zusammenhang herzustellen.

Da klammert man sich besonders gerne an das *εἰς καύχημα ἐμοί* in V. 16 an, um mit seiner Hilfe zu zeigen, entweder dass Paulus erwartet habe, mit den Philippern den Tag der Parusie noch zu erleben (von Hengel, Holsten, Schmidt, Lipsius) oder dass er erwartet habe, noch bei Lebzeiten die Philipper zu dem hohen in V. 15 vorgesteckten Ziel kommen zu sehen (Meyer, Weiss). Demgegenüber trete nun in V. 17 der Gedanke an die Möglichkeit, dass er zuvor noch den Märtyrertod erleiden werde, in das Bewusstsein des Paulus oder trachte Paulus auch für den seine Erwartung durchkreuzenden Fall seines Todes den Lesern den richtigen Standpunkt anzuweisen. Allein die bei diesen beiden Erklärungen gemachte Voraussetzung ist falsch. In den V. V. 15. 16 ist lediglich nichts von der Erwartung des Paulus angedeutet, dass er die Parusie oder die hohe Entwicklung der Philipper noch erleben werde. Für das *καύχημα* des Paulus am Tag der Parusie ist es ganz gleichgiltig, ob er bis dahin am Leben bleibt oder nicht. Theilnehmen wird er ja doch auch im letzteren Fall an jenem Tage. Und ebenso wird er sich der Philipper rühmen können bei der Parusie, auch ohne dass er ihre hohe Entwicklung selbst noch miterlebt hat. Von der Frage, ob er den Tag der Parusie oder die hohe Entwicklung der Philipper noch erlebt, sieht Paulus, da er darüber nichts bemerkt, in den V. V. 15. 16 völlig ab. Und wenn man jenen Gedanken doch hinein trägt, so ist er eben ein fremder Eintrag, der lediglich das

Interesse, für V. 17 einen Anknüpfungspunkt zu gewinnen, zur Ursache hat. Franke denkt das εἰς καύχημα ἐμοί nicht von ἵνα γένησθε etc. sondern von ἐν οἷς Φαίνεσθε etc. abhängig und fasst darum das καύχημα nicht als etwas erst Zukünftiges sondern als etwas schon Gegenwärtiges. Dieser triumphirenden Freude gegenüber trete in V. 17 der Gedanke vor die Seele des Apostels, dass er diesen Erfolg möglicher Weise mit dem Leben zu zahlen haben werde. Aber auch diese Eventualität könne seine Freude nich stören, eine Freude, die nicht selbstischer Art sondern in der seiner geliebten Gemeinde begründet sei. Diese Auffassung ist ebenfalls entschieden unrichtig. Das εἰς ἡμέραν Χριστοῦ hinter εἰς καύχημα ἐμοὶ kommt dabei nicht zu seinem Recht. Damit ist das καύχημα deutlich als ein zukünftiges, erst erhofftes bezeichnet. Und darauf weist auch das ἵνα γένησθε etc. Allerdings leuchten die Philipper jetzt schon wie Lichtsterne in der Welt, sofern sie ein Wort, das zum Leben führt, im Besitz haben. Aber das ist nur die principielle Grundlage, an die sich erst noch eine Entwicklung anschliessen muss. Und diese erst noch zu erwartende Entwicklung liegt dem Apostel besonders am Herzen. Sie und nicht bloss jene Grundlage soll für den Apostel ein Gegenstand des Ruhmes sein am Tag der Parusie. Lässt sich so das εἰς καύχημα ἐμοί aus der Abhängigkeit von ἵνα γένησθε etc. nicht losmachen und bleibt das καύχημα so eine erhoffte Sache der Zukunft am Tag der Parusie, so fällt damit von selbst die von Franke vorgeschlagene Gedankenverbindung zwischen den Versen 2, 15. 16 einerseits und 2, 17 andererseits. Die übrigen Vorschläge zur Erreichung einer solchen Verbindung gehören schon mehr ins Gebiet des Abenteuerlichen, so die Meinung dass das σπένδομαι einfach eine gesteigerte Fortsetzung des ἔδραμον und ἐκοπίασα sei, wogegen schon das etwas Neues, Entgegengesetztes einleitende ἀλλὰ spricht. Dahin gehört ferner die Vermuthung, dass Paulus in den V. V. 17 und 18 auf einen gegnerischen Einwand (at vero tristissima imminent) antworte, oder dass die Verse bedingt seien durch den Zwischengedanken: „non je n'ai pas travaillé en vain'', den Paulus durch das ἀλλὰ καὶ etc. zurückweise. Hofmann endlich hat V. 17[a] der Konstruktion des Schlusses von V. 16 einzugliedern versucht und zwar auf eine merkwürdig verzwickte Weise: weil

ich nicht vergeblich gelaufen bin oder vergeblich gearbeitet habe, sondern wenn ich auch geopfert werde, geopfert werde bei Gelegenheit des Opfers und Dienstwerks, welches ihr in eurem Glauben darbringt. Man braucht zur Widerlegung dieser Auffassung nur auf die Willkür zu weisen, mit welcher hier aus dem *ἐπί τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν* ein Nachsatz gemacht wird, zu welchem wieder *σπένδομαι* ergänzt werden muss, und ferner auf die daraus nothwendig sich ergebende willkürliche Lostrennung des *χαίρω* etc., womit eine neue Ermahnung eingeleitet werde.

Diese vielen, verschiedenartigen und einander widersprechenden, gleichmässig zu willkürlicher Textbehandlung führenden Versuche V. 17 mit den V. V. 15. 16 zu verknüpfen, zeigen wie wir meinen deutlich genug die Unmöglichkeit dieser Aufgabe. Wir vermögen den Versen 2, 17. 18 keinen Sinn abzugewinnen als im Anschluss an 1, 26 und wir freuen uns zu sehen, dass wir bei diesem von uns durchaus unabhängig gefassten Gedanken keinen Geringeren zum Vorgänger haben als de Wette. Wird in 1, 25 und 26 vom Apostel die Erwartung ausgesprochen, dass er am Leben bleiben und mit den Philippern zusammenbleiben werde zum Gewinn und zur Freude des Glaubens, auf dass ihr Ruhm sich reichlich erweisen möge in Bezug auf ihn durch seine abermalige Gegenwart bei ihnen, so fährt er in 2, 17, indem er auch die entgegengesetzte Möglichkeit seines baldigen Todes ins Auge fasst, fort: aber wenn ich auch mein Blut vergiessen soll beim Opfer und Dienst eures Glaubens, so freue ich mich doch und freue mich zugleich mit euch allen. Und eben darüber sollt auch ihr euch freuen und zugleich mit mir freuen. Dem Gedanken der Lebenserhaltung und des Wiederkommens im Interesse der Philipper tritt gegenüber der Gedanke des Lebensverlustes, des Vergiessens seines Blutes beim Opfer und Dienst des Glaubens der Philipper d. h. der Gedanke, dass er bezw. sein Blut das Trankopfer bilden werde bei dem Opfer, das er mit dem Glauben der Philipper in priesterlichem Dienst Gott darbringt. Und wie auf der einen Seite aus der Lebenserhaltung und dem Wiederkommen des Apostels Fortschritt und Freude des Glaubens und reichliches Rühmen erwachsen soll, so soll auf der anderen Seite auch der etwaige Opfertod des Apostels wie für

ihn selbst so auch für die Philipper ein Anlass zur Freude sein. So haben wir offenbar in 1, 25. 26 und 2, 17. 18 die beiden einander gegenüberstehenden und doch einander entsprechenden Glieder eines Gedankenzusammenhangs. Wir zweifeln denn auch nach dem, was wir über die Schwierigkeiten des Anschlusses von 1, 27 an 1, 26, über die Unmöglichkeit der Verbindung von 2, 17 mit den nächstvorhergehenden Versen und über den engen, glatten Zusammenhang zwischen 1, 25. 26 und 2, 17. 18 geltend gemacht haben, keinen Augenblick länger daran, dass 2, 17 in der That ursprünglich unmittelbar auf 1, 25. 26 gefolgt ist. De Wette hat sich nun allerdings damit begnügt, den Abschnitt 1, 27—2, 16 für eine Abschweifung zu erklären. Allein das heisst auf halbem Wege stehen bleiben. Dem Thatbestand wird man damit nicht gerecht. Wie kann man einen Abschnitt von dieser Ausführlichkeit und Eindringlichkeit wie 1, 27—2, 16 als blosse Abschweifung auffassen, und wie kann man es für möglich halten, dass Jemand die eine Hälfte eines Gedankens zu Papier bringt, um erst, nachdem er sich in 20 Versen über eine andere Materie ergangen, die zweite Hälfte folgen zu lassen. Da ist es doch viel natürlicher, das die beiden Gedankenhälften trennende Stück für nachträglich eingeschoben zu halten.

Wenn wir dementsprechend den Abschnitt 1, 27—2, 16 aus dem Zusammenhang, in dem er sich gegenwärtig befindet, herausnehmen, so können wir sofort konstatiren, dass er sich mit dem Abschnitt 3, 1 bezw. 3, 1b—4, 9, den wir ebenfalls aus seiner Umgebung haben lostrennen müssen, vortrefflich zusammenschliesst. Reihen wir 3, 1b ff. unmittelbar an an 2, 16, dann setzt sich die Paränese des Abschnitts 1, 27—2, 16 passend fort in derjenigen des Abschnitts 3, 1b ff. Der in 1, 27 ausgesprochenen Hauptermahnung: „Wandelt würdig des Evangeliums" ordnen sich alle Ermahnungen in 1, 27—2, 16 und in 3, 1b ff. unter. Wird dort vor allem zur Einigkeit im Geiste demüthiger Selbstverläugnung nach dem Vorbild Jesu Christi gemahnt und dies als die erste Bedingung dargestellt für die Erreichung des hohen Ziels, das der Apostel den Philippern steckt, so wird hier auf die Hauptgefahr — die von Seiten des Judaismus — gewiesen, durch welche die Einigkeit bedroht und das Ziel verschoben wird. Zum Verständniss

des Abschnitts 1, 27—2, 16 ist der Abschnitt 3, 1b—4, 9, wie allgemein anerkannt ist, unentbehrlich. So schliessen sich die Abschnitte 1, 27—2, 16 und 3, 1b ff. ganz von selbst zu einer Einheit zusammen.

Die bisherige Untersuchung hat uns zu dem Ergebniss geführt, dass in unserem kanonischen Philipperbrief zwei Briefe zusammengearbeitet sind, deren Bestandtheile durcheinandergeschoben sind. Den einen Brief vermögen wir zu erkennen in den Stücken 1, 12—26; 2, 17—30; 4, 10—20, den andern in den Stücken 1, 27—2, 16; 3, 1b—4, 9. Es ist nun die Frage, wie die übrig bleibenden Theile des Briefs, vor allem die Eingangsverse 1, 3—11 sich zu diesen beiden Briefen verhalten. Wenn man die Verse 1, 3—11 für sich allein ins Auge fasst, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass wir es auch hier mit einem zusammengesetzten Stücke zu thun haben. Die beiden Stücke 1, 3—7 und 1, 8—11 lassen sich nur schwer als die beiden zusammengehörigen Theile eines Briefeingangs auffassen, sie stellen sich vielmehr als zwei Parallelen dar, wovon jede für sich als Eingang dienen kann. Hier und dort wird beidemal je nur mit andern Worten dieselbe Bitte um die Vollendung der Philipper auf den Tag Jesu Christi ausgesprochen. Es ist auch nicht zu verkennen, dass wir in V. 7 den Abschluss der in den Versen 3—6 vorliegenden Gedankenreihe haben, während V. 8 als Begründung zu V. 7, speciell zu den Worten: διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς doch auch etwas Auffallendes hat. Wir können V. 8 durch γὰρ nicht eben für glücklich mit V. 7 verbunden halten. Wenn Paulus seine in herzlicher Fürbitte und freudiger Zuversicht sich äussernde Theilnahme für die Philipper daraus erklärt, dass er sie in seinem Herzen trägt als solche, die an der ihm in seinen Fesseln wie bei der Vertheidigung und Bekräftigung des Evangeliums zu Theil gewordenen Gnade innigen und durch die That erwiesenen Antheil nehmen, so ist das ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς in diesem Zusammenhang wohl begründet. Die objective Begründung des ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς liegt in dem συνκοινωνούς ..... ὄντας, die subjective Wahrheit davon geht hervor aus der V. 3—6 bezeugten theilnehmenden und vertrauenden Liebe des Paulus zu den Philippern, für welche das ἔχειν κ. τ. λ. als Erklärungsgrund

eingeführt wird. Wozu nun diese letztere Erklärung noch die feierliche Versicherung der Sehnsucht des Apostels nach den Philippern als Beweis nöthig haben sollte, ist nicht einzusehen. Eher sollte man erwarten, dass die Bezeugung in V. 7 gebraucht würde als Erklärungsgrund für die Sehnsucht des Apostels und dass darum in V. 8 fortgefahren wäre: διὸ ἐπιποθῶ κ. τ. λ.

Doch unser Hauptbedenken bleibt der parallele Inhalt der Verse 3—6 und 9—11. Dieser Umstand macht es unmöglich, die beiden Theile des Eingangs V. 3—7 und V. 8—11 zu einander in ein logisches Verhältniss zu setzen. Wir halten es darum für wahrscheinlich, dass die genannten beiden Stücke des Abschnitts 1, 3--11 ursprünglich nichts mit einander zu thun hatten und erst nachträglich aneinander gereiht wurden. Machen wir dementsprechend den Versuch, die Verse 1, 3—7 und 1, 8—11 als zwei besondere selbständige Briefeingänge zu behandeln, so ergeben sich ungesuchter Weise überraschende Beziehungen dieser beiden Eingänge zu den beiden Briefen, soweit wir dieselben bisher aus dem Philipperbrief herausgeschält haben. Da bieten sich zunächst die Verse 1, 3—7 von selber als Eingang zu dem Brief: 1, 12—26; 2, 17—30; 4, 10—20 an. Wenn Paulus in 1, 7 versichert, dass er die Philipper im Herzen trage als solche, die an der ihm in seinen Fesseln und bei der Vertheidigung und Bekräftigung des Evangeliums zu Theil gewordenen Gnade den innigsten Antheil nehmen, so ist damit gerechtfertigt, dass er sich nun selbst und zwar gerade den Philippern gegenüber gedrungen fühlt, Mittheilungen über seine Lage zu machen. So ist V. 12 ff. durch V. 7 vortrefflich vorbereitet. Vers 12 ff. wächst gleichsam aus V. 7 heraus. Ebenso sind auf der andern Seite die Verse 1, 8—11 ein vortrefflicher Eingang zu dem in den Versen 1, 27—2, 16; 3, 1b—4, 9 vorliegenden Briefe. An die Bitte um die Vollendung der Philipper auf den Tag Christi schliesst sich vortrefflich die Ermahnung in 1, 27 ff. Dass jene Bitte sich erfüllt, dafür ist auf Seiten der Philipper die Bedingung die, dass sie des Evangeliums würdig zusammenleben, fern von Parteiung in demüthiger, selbstverläugnender Liebe. Und um den Zusammenhang zwischen den Versen 1, 8—11 und den Versen 1, 27 ff. noch deutlicher zu machen,

mündet die Ermahnung 1, 27 ff. wieder in 2, 14—16 aus in dem Gedanken, von dem sie in 1, 8—11 ausgegangen ist, nämlich in der Bezeichnung des hohen Ziels, zu welchem der Apostel wünscht, dass die Philipper gelangen möchten (cf. ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ 1, 10 und ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι . . . . εἰς καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ 2, 15. 16).

Freilich die Verse 1, 8—11 bilden für sich keinen so in sich abgerundeten Briefeingang, wie dies bei den Versen 1, 3—7 der Fall ist. Schon das γὰρ in V. 8 weist darauf hin, dass etwas vorangegangen ist, was wir, da die Verse 1, 3—7 ursprünglich nicht vorangegangen sein können, jetzt nicht mehr haben. Aber selbst wenn man das γὰρ in V. 8 auf Rechnung des Redactors setzen wollte, der die Verse 1, 3—7 und 1, 8—11 mit einander verbunden hat, so würden wir doch durch die Phrase: Gott ist mein Zeuge in V. 8 auf dieselbe Annahme gewiesen. Mit einer schwurähnlichen Versicherung beginnt man in der Regel nicht, es sei denn dass ausserordentliche Umstände dazu Anlass geben. Man lässt eine solche Versicherung gewöhnlich folgen zur Bestätigung einer vorher abgegebenen Erklärung. Die in V. 8 ausgesprochene Versicherung macht denn auch in ihrer gegenüber dem folgenden längeren Gebetswunsch besonders auffallenden Kürze ganz den Eindruck, dass sie ursprünglich nicht für sich stand, sondern den Abschluss einer vorhergehenden verwandten Erklärung bildete. Mehr können wir vorläufig über diesen Punkt nicht sagen.

Übrig sind nun noch die Adresse und der Segenswunsch in 1, 1. 2 und die Schlussverse 4, 21—23. Es fehlt auch hier nicht an Spuren, die darauf weisen, dass die Verse, so wie sie vorliegen, nicht aus einem Guss sind. In V. 1 scheinen uns die Worte: σύν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις gegründeten Anlass zu dem Verdacht zu geben, dass sie erst später hinzugefügt sind. Wenn in der Adresse die Episkopen und Diakonen im Besondern erwähnt werden, so sollen sie offenbar die Häupter und Leiter der Gemeinde vorstellen. Dann aber ist es doch sehr auffallend, dass ihrer erst nach Erwähnung aller Heiligen gleichsam in einem Anhang noch gedacht wird, indem sie durch σὺν noch eingeführt werden. Man sollte gerade die um-

gekehrte Reihenfolge erwarten. In 1 Kor. 1, 1 haben wir das σὺν auch, aber da dient es zur Einführung von Personen, die erst in zweiter Linie kommen, und nicht unmittelbar zu den in erster Linie genannten gehören. An unserer Stelle ist überdies in dem πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις die ganze Gemeinde in einer Weise zusammengefasst, dass darnach die besondere Erwähnung einzelner zum mindesten überflüssig erscheint. Eine solche ist auch beispiellos in allen paulinischen Briefen. In allen unter Paulus Namen laufenden Briefen, die an Gemeinden gerichtet sind, werden eben nur diese in der Adresse genannt und zwar in gleicher oder ähnlicher Weise, wie es in Phil. 1, 1 der Fall ist, wenn wir von den Worten σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις absehen. Dass besondere Umstände den Apostel dazu veranlasst hätten, der Episkopen und Diakonen extra in der Adresse zu gedenken, lässt sich aus dem Brief in keiner Weise begründen, da der Brief sonst völlig von ihnen schweigt.

Weder bei dem der Gemeinde (4, 10 ff.) erstatteten Dank für die ihm dargebrachte Gabe gedenkt der Apostel der Episkopen und Diakonen, als ob sie persönlich oder amtlich um das Zustandekommen des Liebeswerkes sich besondere Verdienste erworben hätten, noch wird da, wo der Apostel an einzelne Persönlichkeiten im Interesse der Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Eintracht in der Gemeinde besonders appellirt (4, 2. 3), von Episkopen und Diakonen eine Andeutung gemacht.

So ist die Vermuthung wohl begründet, dass die Worte ein nachträglicher Einschub sind. Derselbe stammt wohl aus einer Zeit, da eine Gemeindeorganisation erstrebt wurde, die durch das Institut der Episkopen und Diakonen bestimmt ist (cf. Didache c. 15). Die Erwähnung der Episkopen und Diakonen in der Adresse sollte dem Zwecke dienen, diese Art der Gemeindeverfassung als eine schon von dem Apostel Paulus anerkannte und geschätzte erscheinen zu lassen.

Zwei Bestandtheile von verschiedener Herkunft entdecken wir also auch in den Versen 1, 1. 2. Aber dieselben lassen sich nicht so einfach auf die beiden Briefe, die wir als im kanonischen Philipperbrief verschmolzen konstatirt haben, vertheilen. Es könnte ja an und für sich allerdings sich so ver-

halten, dass der Einschub der Worte *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* daher rührt, dass in 1, 1. 2 die Anfänge zweier Briefe verschmolzen sind, von denen der eine an die Gemeinde zu Philippi überhaupt, der andere speciell an die Episkopen und Presbyter gerichtet war. Allein bei dem bereits konstatirten Thatbestand, dass weder in dem einen noch in dem andern der im Philipperbrief von uns entdeckten Schreiben die Erwähnung der Presbyter und Diakonen einen Anhaltspunkt hat, können wir der von uns aufgestellten Möglichkeit doch nicht viel Wahrscheinlichkeit beimessen sondern möchten lieber annehmen, dass der Einschub von einer andern Hand stammt, vielleicht von der Hand des Redactors oder eines früheren Interpolators. Wenn wir nun die Worte *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* aus Vers 1 entfernen, so stehen wir doch immer noch vor der Frage, welchem der beiden von uns gefundenen Briefen dieser eine Briefanfang (Phil. 1, 1. 2) zuzuweisen ist. Das ist kaum auszumachen. Aber man kann auch fragen, ob die Verse 1, 1. 2 nicht zu beiden Briefen gehören, sofern beide vielleicht denselben Anfang hatten. Das letztere ist sehr wohl möglich. Dass in zwei verschiedenen Briefen des Paulus an die Philipper die Adresse und der einleitende kurze Segenswunsch denselben Wortlaut haben, ist wohl verständlich. Der Segenswunsch ist ja der stereotype, wie er auch in den Briefen an die Römer, die Korinthier, Galater, Ephesier und Thessaloniker (II), mit einigen Kürzungen oder Zusätzen auch in den andern Paulusbriefen vorkommt. Dass aber die Adresse selbst die nämliche ist, kann erst recht nicht auffallen. Hätten die beiden Briefe einen wesentlich verschiedenen Anfang gehabt, so dürften wir erwarten, dass der Compilator seinem sonstigen Verfahren getreu auch hier beide Theile verschmolzen hätte. Allein die Kürze der Verse 1, 1. 2 beweist, dass hier nichts verschmolzen ist und dies dürfte seinen Grund darin haben, dass hier nichts zu verschmelzen war.

Also dass wir in 1, 1. 2 (abgesehen von den Worten *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*) den gleichlautenden Anfang beider Briefe haben, ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit.

Wie stehts nun mit den Schlussversen 4, 21—23? Auch hier meinen wir zweierlei Bestandtheile unterscheiden zu kön-

nen. Wir haben Zweifel, ob die Worte: ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας mit dem übrigen Bestand der Schlussverse ursprünglich zusammengehören. Dass auf den Gruss der den Paulus begleitenden Brüder noch ein Gruss der römischen Gläubigen folgt, ist an und für sich nicht auffallend. Aber wenn wir die beiden Grüsse in V. 21 und V. 22 in Beziehung setzen zum vorhergehenden Brief bezw. zu den beiden Briefen, die darin enthalten sind, dann stellt sich uns die Sache doch in einem andern Lichte dar. In dem einen der von uns im Philipperbrief gefundenen Schreiben, das von den Anfangsversen abgesehen aus 1, 3—7; 1, 12—26; 2, 17—30; 4, 10—20 besteht, spricht der Apostel 1, 14 von den Brüdern, die der Mehrzahl nach im Herrn vertrauend auf seine Fesseln furchtlos das Wort Gottes zu reden wagen. Am Schluss dieses Briefes ist es wohl angezeigt, dass der Apostel auch Grüsse dieser Brüder den Philippern übermittelt. Dagegen scheint uns der folgende Gruss von Seiten aller Heiligen, vorzüglich von Seiten derer vom Hof des Kaisers zu diesem Brief wenig zu passen. Denn wo hier der Apostel über seine Lage und den Erfolg seiner Sache berichtet (1, 12 ff.), sagt er wohl, dass seine Fesseln als Fesseln in Christo offenbar geworden seien im ganzen Prätorium und bei den anderen allen. Dass aber das Evangelium auch in den Palast des Kaisers gedrungen sei und hier sei es nun unter der niederen Dienerschaft sei es unter hochgestellten Bewohnern desselben Glauben gefunden habe, davon ist hier mit keiner Silbe die Rede. Und doch wäre dieser Erfolg ein so ausserordentlich bedeutsamer, dass davon an jener Stelle nicht hätte geschwiegen werden dürfen. Das Prätorium aber ist eben nur die Prätorianerkaserne und bei dem καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν kann man nur an das nicht näher zu definirende grosse heidnische Publikum denken. Die οἰκία Καίσαρος kann man weder in dem einen noch in dem andern finden. Das ist etwas Besonderes, das extra hätte erwähnt und hervorgehoben werden müssen, wie es in 4, 22 hervorgehoben ist.

Es liegt also nahe, den Gruss in 4, 22 dem andern der beiden im Philipperbrief enthaltenen und aus den Versen 1, 8—11; 1, 27—2, 16; 3, 1b—4, 9 bestehenden Schreiben zuzuweisen. Dasselbe enthält jedenfalls nichts, was dieser An-

nahme im Wege stände, ja man könnte sogar versucht sein, eine Angabe, die der Brief enthält, zu Gunsten jener Annahme auszubeuten. Man könnte nämlich den Gruss derer vom Hofe des Kaisers in 4, 22 in Zusammenhang bringen mit der Erwähnung des Clemens in 4, 3 und in dem letzteren den vom ersten Clemensbrief und Pastor Hermae her bekannten römischen Clemens sehen, der zwar wohl kaum mit dem Consular Flavius Clemens identisch war, aber doch vermuthlich zu diesem etwa als Freigelassener in näherer Beziehung stand[1]).

Man macht allerdings geltend, dass der Name Clemens obschon lateinisch damals doch ein weit verbreiteter gewesen, und dass dem Zusammenhang nach bei jenem Clemens am ehesten an eine Persönlichkeit aus Philippi zu denken sei, die bei der früheren Anwesenheit des Apostels daselbst diesem hilfreich zur Seite gestanden habe. Allein dem Text ist nur zu entnehmen, dass Clemens zur Zeit des Schreibens in Philippi weilt. Nichts steht der Annahme im Wege, dass Clemens aus Rom nach Philippi gekommen ist und dass er mit Bezug auf seine vorausgehende Wirksamkeit in Rom ein Mitarbeiter des Paulus genannt wird. Dies anzunehmen, dazu liegt doch immer im Namen Clemens eine gewisse Versuchung, sofern dieser doch stets in erster Linie an den einzig bekannten Träger dieses Namens in der ältesten christlichen Zeit d. h. an den fast mit apostolischem Ansehen bekleideten römischen Clemens denken lässt. Und dazu kommt nun eben noch die Andeutung in 4, 22, wo der Schreiber nicht bloss von den Heiligen zu Rom überhaupt sondern ganz besonders (μάλιστα) von denen vom Hof des Kaisers Grüsse an die Philipper zu übermitteln hat. Dieser letztere, an sich auffallende besondere Gruss erklärt sich am besten von der Annahme aus, dass jener Clemens in Philippi der römische Clemens ist, der zu Gliedern des kaiserlichen Hauses in Beziehung gestanden zu haben scheint. Die Sache ist nun freilich die, dass der römische Clemens nicht dem julischen sondern dem flavischen Kaiserhause nahestand und einer späteren Zeit als der des Paulus angehörte. Allein wir können es ja hier mit einer Parallele

1) Über diese Frage ist jetzt zu vergleichen Lightfoot, The Apostolic Fathers. Pars. I, Vol. I, p. 14 ff. London. Macmillan, 1890.

und zwar mit einer vermuthlich älteren Parallele zu der in den Clementinen vertretenen Überlieferung zu thun haben. Wie diese den Clemens in die Zeiten des Kaisers Tiberius bezw. Nero zurückverlegt, von Rom nach dem Osten reisen und mit Petrus in persönliche Verbindung treten lässt, so haben wir es hier vielleicht mit einer Tradition zu thun, welche den Clemens zu Paulus in Beziehung setzt und nach Philippi kommen lässt. Es ist ja an sich sehr leicht zu erklären, dass man hervorragende, der apostolischen Zeit nahestehende Persönlichkeiten später in diese selbst zurückverlegte und ebenso dass man gerne sich rühmte, solche Personen wenn auch nur vorübergehend in seiner Mitte gehabt zu haben. Beziehungen des Clemens zu Philippi könnten übrigens ja auch wirklich bestanden haben, und von da aus würde es sich um so leichter erklären, dass später angenommen wurde, Clemens sei schon in des Apostels Paulus Zeit einmal in Philippi gewesen. Sicheres können wir natürlich über diese Dinge nicht feststellen, wir sprechen diese unsere Meinung aus als eine Vermuthung, der wir einige Wahrscheinlichkeit beimessen.

Diese Vermuthung schliesst nun allerdings bereits das Urtheil in sich, dass der Brief, zu dem die betreffende Stelle gehört, nicht von Paulus selber sein kann sondern fictief ist. Ob dieses Urtheil gerechtfertigt ist, das auszumachen, bleibt der späteren Untersuchung vorbehalten.

Von dem abschliessenden Segenswunsch in V. 23 lässt sich wiederum nicht mit Entschiedenheit sagen, ob er mit V. 21 zusammen zum ersten oder mit V. 22 zum zweiten Brief gehört, oder ob — was ebenfalls recht wohl möglich ist — beide Briefe dieselbe Formel am Schluss hatten.

Wir sind also zu dem Resultat gekommen, dass in unserem kanonischen Philipperbrief thatsächlich zwei Briefe an die Philipper enthalten sind. Eine verhältnissmässig einfache kritische Operation setzt uns in Stand, um diese beiden Briefe aus ihrer gegenseitigen Umschlingung zu lösen und im Wesentlichen intakt wieder herzustellen.

Im Zusammenhang mit diesem Ergebniss möchten wir auf die Thatsache weisen, dass Polykarp [1]) in seinem Brief an die

1) ad Phil. III, 2.

Philipper noch von mehreren Briefen des Apostels an diese Gemeinde zu reden weiss. Polykarp kommt dann auch speciell auf einen bestimmten Brief des Paulus an die Philipper zu sprechen [1]), über dessen Eingang er einige Mittheilungen macht in der uns bloss noch im lateinischen Text erhaltenen Stelle: ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio epistulae eius: de vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae solae tunc Dominum cognoverant. Die Worte: qui estis in principio epistulae eius sind nicht ohne Schwierigkeit. Was sie bedeuten müssen, wird übrigens völlig klar, wenn man die folgenden Worte: de vobis etenim etc. zu Hilfe nimmt. Polykarp will sagen: ihr seid es, die im Anfang seines Briefes gemeint sind, oder von welchen im Anfang seines Briefes die Rede ist. Im Griechischen Text wirds, wie wir vermuthen möchten, ursprünglich geheissen haben *οἵ ἐστε οἱ ἐν ἀρχῇ τῆς ἐπιστολῆς αὐτοῦ*. Der Lateiner konnte das *οἱ* nicht leicht wiedergeben, darum liess er es einfach weg. Was Polykarp in den Worten: de vobis etenim etc. sagt, hat also jedenfalls im Anfang eines Briefs des Paulus an die Philipper gestanden. Da muss Paulus gesagt haben, dass er sich der Philipper rühme in allen Gemeinden. Die Worte quae solae etc., „die damals noch allein den Herrn erkannt hatten" gehen natürlich auf Rechnung des Polykarp. Der Eingang des von Polykarp gemeinten Philipperbriefs hat also eine Phrase enthalten ähnlich, wie wir sie 2 Thess. 1, 4 finden. Im Eingang unseres kanonischen Philipperbriefs kommt nun allerdings ein derartiges Wort nicht vor. Dagegen haben wir bereits oben darauf hingewiesen, dass wir von dem einen der beiden im kanonischen Philipperbrief enthaltenen Schreiben den Eingang nicht mehr vollständig besitzen. Was wir von diesem Brief noch haben, besteht im Wesentlichen aus den Stücken 1, 8—11; 1, 27—2, 16; 3, 1b—4, 9. Haben sich nun vielleicht im Eingang dieses Briefes ursprünglich die Worte befunden, auf welche Polykarp anspielt? Es kann nicht geläugnet werden, dass derartige Worte vor die Verse 1, 8—11 sehr gut passen. Wenn der Apostel in 1, 9 den Gebetswunsch ausspricht, dass

1) ad Phil. XI, 2. 3.

die Liebe der Philipper noch mehr und mehr reich werde in Erkenntniss und Wahrnehmung jeder Art, so ist anzunehmen, dass er ihnen zuvor schon seine Anerkennung hat zu Theil werden lassen über den Glaubensstand, in dem sie sich bereits befinden. Als Abschluss einer solchen Versicherung, in der der Apostel den Philippern bezeugt, wie sehr er sich ihrer rühmt und freut, passt dann auch die nachdrückliche Bezeugung in V. 8: Denn Gott ist mein Zeuge, wie sehr ich mich sehne nach euch allen. Wenn wir also den ursprünglichen Platz der von Polykarp angeführten Worte an der Spitze des wesentlich aus 1, 8—11; 1, 27—2, 16 und 3, 1b—4, 9 bestehenden Briefes suchen, so können wir zu Gunsten dieser Annahme noch geltend machen, dass das einzige sichere Citat aus dem kanonischen Philipperbrief, das im Philipperbrief des Polykarp vorkommt, gerade jenem aus 1, 8—11 etc. gebildeten Brief entnommen ist. Denn die inimici crucis, von welchen Polykarp XII, 2 spricht, haben wohl in den ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ in Phil. 3, 18 ihr Vorbild.

Die Resultate also, die wir über den Ursprung des kanonischen Philipperbriefs bezw. über die beiden darin vereinigten Briefe und speciell über den unvollständigen Eingang des einen gewonnen haben und andererseits die Angaben, die Polykarp über mehrere Philipperbriefe des Paulus und speciell über den Anfang eines einzelnen davon macht, kommen einander direkt entgegen. Sie dienen einander theils zur Bestätigung theils zur Erklärung.

Fassen wir nun die beiden Briefe, die wir aus dem kanonischen Philipperbrief herausgeschält haben, je für sich besonders ins Auge, zuerst den Brief, der vermuthlich die Verse 1, 1. 2 (abgesehen von σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις) als Widmung hatte und weiter aus den Stücken 1, 3—7; 1, 12—26; 2, 17—30; 4, 10—20; 4, 21 und vielleicht auch 4, 23 bestand. Bei diesem Brief müssen wir zunächst eine kleine, kritische Operation nachholen, die wir bis jetzt aufgeschoben haben, da sie mit der Zerlegung des Philipperbriefs in die beiden ursprünglichen Briefe nichts zu thun hat. Die Stelle, auf die unsere Kritik sich bezieht, sind die Verse 1, 15—18a (d. h. bis καταγγέλλεται). Was hier gesagt wird, erregt bei uns Anstoss, nicht sowohl weil das Gesagte uns nicht in den

Mund des Paulus zu passen scheint — denn wir wissen ja noch gar nicht, ob wir es mit einem echten Paulusbrief zu thun haben — als vielmehr, weil der Zusammenhang dagegen spricht. In V. 14 bezeugt der Apostel, dass die Mehrzahl der Brüder im Herrn auf seine Fesseln vertrauend es in reichlicherem Maasse wage, furchtlos das Wort Gottes zu reden. Diese Mehrzahl der Brüder, von welcher in V. 14 gesprochen wird, wird nun durch das τινὲς μὲν καὶ und τινὲς δὲ καὶ in V. 15 und weiter durch das οἱ μὲν und οἱ δὲ in den V. V. 16 und 17 zerlegt in zwei Hälften. Aber wenn man die nähere Charakteristik derselben ins Auge fasst, so kommt man zu der Entdeckung, dass die Charakteristik der ersten Hälfte (cf. V. 15a und V. 17) völlig unvereinbar ist mit der Charakteristik, welche in V. 14 von beiden zusammen gegeben ist. Wenn da für die Evangeliumsverkündigung der Mehrzahl der Brüder als Motiv angegeben wird, dass sie im Herrn auf die Fesseln des Paulus vertrauen, so lässt es sich damit nicht reimen, dass in 15a und 17 gesagt wird, die eine Hälfte verkündige Christum aus Neid und Streit in der Absicht, dem Gefangenen Leid zu bereiten. Die τινές μὲν und die οἱ δὲ in V. 15a und V. 17 aus der in V. 14 genannten und charakterisierten Mehrheit auszuschliessen als Leute, von welchen der Apostel in V. 14 noch gar nicht spricht, oder als Leute die der jener Mehrheit gegenüberstehenden Minderheit angehören, geht nicht, denn ebenso gut müsste man dann auch die τινὲς δὲ καὶ und οἱ μὲν in 15b und 16 aus jener Mehrheit ausschliessen, da hinter τινὲς μέν und τινὲς δέ gleichmässig καί steht. Die den πλείονες τῶν ἀδελφῶν gegenüberstehende Minderheit besteht ebenfalls aus ἀδελφοί und zwar aus solchen, denen es nur an dem nöthigen Muth fehlt, um dasselbe zu thun, was die πλείονες thun. Die Annahme, dass durch das doppelte καὶ hinter τινὲς μὲν und τινὲς δὲ ein zweites, zu dem in V. 14 genannten hinzukommendes Motiv für die Evangeliumsverkündigung der betreffenden angegeben werde, beseitigt die Schwierigkeit auch nicht. Denn das in V. 15a und V. 17 genannte Motiv kann dem in V. 14 genannten nicht zur Seite gehen, beide schliessen einander aus. Von welcher Seite aus man auch die Stelle betrachten mag, man wird immer zu dem Resultat kommen, dass die Verse 15—18 sich mit V. 14 nicht

zusammenreimen und ich finde dafür nur eine befriedigende Erklärung, nämlich die, dass die Verse 15—18 von einem Späteren eingefügt sind, der in den Versen 15—17 seiner Kenntniss der Sachlage Ausdruck gab und die Differenz zwischen V. 14 einerseits und den Versen 15—17 andererseits durch V. 18ª (bis καταγγέλλεται) so gut es gieng auszugleichen suchte.

Mit einem ähnlichen Einschub dürften wir es innerhalb der Verse 2, 19—22 zu thun haben, die von der beabsichtigten Sendung des Timotheus nach Philippi handeln. Da finden wir in 2, 21 das harte Wort: οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Uns scheint es undenkbar, dass derselbe Mann, der in 1, 14 den Brüdern ein so günstiges Zeugniss ausstellt und in 4, 21 die Grüsse dieser Brüder an die Gemeinde zu Philippi übermittelt, in 2, 21 so den Stab über diese Brüder vor den Philippern gebrochen haben sollte. Wir müssen jedenfalls diesen Vers 2, 21, für eine spätere Interpolation ansehen. Um mit Weisse auch schon den vorhergehenden für eingeschoben zu halten, dazu sind wir, wie wir glauben, nicht genöthigt. Der Vers 2, 20 drückt nur das ganz aussergewöhnliche gerade in dem speciellen Falle durch das tiefgehende Interesse des Timotheus an den Philippern besonders motivierte Vertrauen des Paulus in diesen letztern aus, ohne eine Verurtheilung der andern Brüder zu enthalten.

Es ist nun freilich nicht gerade leicht, Interpolationen wie die in 1, 15—18ª und 2, 21 zu erklären. Man muss zunächst fragen, ob sie überhaupt von einer Hand sind, da eine Verschiedenheit jedenfalls insofern hervortritt, als in 2, 21 die ganze Umgebung von Paulus (natürlich abgesehen von Timotheus) verurtheilt wird, während in 1, 15 ff. der Tadel nur gegen einen Bruchtheil davon sich richtet. Dies könnte in der That dazu veranlassen, die beiden Interpolationen auseinanderzuhalten. Aber die übereinstimmende Richtung, die gemeinsame Tendenz beider Interpolationen, die in der ungünstigen Beurtheilung der Umgebung des Paulus zum Ausdruck kommt, wird doch immer dazu geneigt machen, beide auf eine Hand zurückzuführen. Die zwischen beiden Interpolationen bestehende Differenz lässt sich ja auch wohl erklären, sofern der Interpolator in 1, 15—18 durch den Inhalt von V. 14 sich

zu einem Theil gebunden sah und das in V. 14 Gesagte nur einschränken nicht aufheben konnte, während er in 2, 21 seinem Urtheil freien Spielraum gewähren konnte. Der Interpolator spricht also in 2, 21 seine eigentliche Meinung über die Umgebung des Paulus aus, und dieses alle gleichmässig treffende Urtheil lässt sich mit dem für einen Theil wenigstens günstig lautenden in 1, 15 ff. auch ganz wohl vereinigen, wenn die Meinung des Interpolators die ist, dass allerdings zunächst in der Umgebung des Paulus zwei Theile in ungünstiger und günstiger Weise sich zu unterscheiden schienen, dass aber doch schliesslich im Grund von allen das *τὰ ἑαυτῶν ζητεῖν* gilt, das ihnen in 2, 21 nachgesagt wird. Wie kommt nun der Interpolator zu einer solchen scharfen Beurtheilung der Umgebung des Paulus, zu einer Beurtheilung, die eine Correktur des Urtheils Pauli selber in sich schliesst. Vermuthlich haben wir es bei diesen Interpolationen zu thun mit dem Nachtrag eines Mannes, der dabei auf Erfahrungen reflectirt, die Paulus in der Zeit nach der Abfassung des Briefes an die Philipper, mit dem wir es hier zu thun haben, noch machen musste, auf Erfahrungen, wie sie 2 Timoth. 4, 9 ff. angedeutet sind.

Nachdem wir so noch die beiden genannten Interpolationen aus dem ersten Brief ertfernt haben, hat derselbe den folgenden Wortlaut.

I, 1 Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, an alle Heiligen in Christo Jesu, die zu Philippi sind. 2 Gnade sei euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus.

3 Ich danke meinem Gott bei jedem Gedanken an euch, 4 indem ich stets in jedem Gebet für euch alle voll Freude bittend gedenke 5 eurer Gemeinschaft in Bezug aufs Evangelium vom ersten Tage an bis heute, 6 darauf eben vertrauend, dass der in euch das gute Werk angefangen hat, es vollenden wird bis zum Tag Christi Jesu; 7 wie es doch nur billig von mir ist, so zu denken in Betreff euer aller, da ich euch ja im Herzen bei mir habe in meinen Fesseln, bei der Vertheidigung und Bekräftigung des Evangeliums, euch alle als Mitgenossen meiner Gnade. 12 Ich will euch aber wissen lassen, Brüder, dass meine Angelegenheit vielmehr dem Fortschritt des Evangeliums zu gut gekommen ist, 13 sofern meine Fes-

seln (als Fesseln) in Christus offenkundig geworden sind im ganzen Prätorium und für die andern alle, 14 und die Mehrzahl der Brüder im Herrn vertrauend auf meine Fesseln in reichlicherem Maasse wagt, furchtlos das Wort Gottes zu reden, 18b und darüber freue ich mich. Ja ich werde mich auch freuen, 19 denn ich weiss, dass dies mir zum Heil ausschlagen wird vermöge eures Gebets und des Beistands des Geistes Jesu Christi, 20 wie ich denn auch die Erwartung und Hoffnung hege, dass ich in nichts werde zu Schanden werden, sondern dass ohne jeden Rückhalt wie allezeit so auch jetzt Gott wird verherrlicht werden an meinem Leib sei es durch Leben sei es durch Tod. 21 Denn mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn. 22 Wenns aber beim Leben im Fleisch bleibt, dann gewährt mir gerade dieses Frucht des Wirkens, und so weiss ich nicht, was ich wählen soll. 23 Denn ich befinde mich unter einem doppelten Drange, ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein, denn das ist weit mehr vorzuziehen, 24 aber das Verbleiben im Fleische ist nothwendiger um euretwillen. 25 Und auf Grund dieser Überzeugung weiss ich, dass ich bleiben und bei euch allen weilen werde euch zur Förderung und Freude des Glaubens, 26 damit ihr zu reichlichem Rühmen in Christo Jesu Anlass findet in meiner Person, wenn ich noch einmal zu euch komme. II, 17 Aber wenn ich auch bei dem Opfer und der priesterlichen Darbringung eures Glaubens mein Blut vergiessen soll, freue ich mich und freue mich mit euch allen, 18 und ebenso sollt auch ihr euch freuen und mit mir freuen.

19 Ich hoffe aber im Herrn Jesus, den Timotheus bald zu euch zu senden, damit auch ich innerlich erquickt werde, wenn ich erfahre, wie es bei euch steht. 20 Denn ich habe keinen Gleichgesinnten, der so aufrichtig sich um alles, was euch angeht, bekümmert. 22 Seine bewährte Gesinnung aber kennet ihr, denn wie ein Kind seinem Vater hat er mit mir gedient am Evangelium. 23 Diesen also hoffe ich abzusenden, sobald ich meine eigene Lage übersehe. 24 Ich vertraue aber im Herrn, dass auch ich selbst bald kommen werde.

25 Für nöthig aber habe ich es erachtet, den Epaphroditus, meinen Bruder, Mitarbeiter und Mitstreiter, euren Abgesandten und dienstwilligen Vermittler meines Bedarfs zu euch zu sen-

den, 26 da er nach euch allen sehnsüchtig verlangte und beunruhigt war, weil ihr gehört hattet, dass er krank war. 27 Ja er war krank, dem Tode nahe, aber Gott hat sich seiner erbarmt und nicht allein seiner sondern auch meiner, damit mich nicht Kummer auf Kummer treffe. 28 So habe ich seine Abreise beschleunigt, damit ihr, wenn ihr ihn sehet, euch wieder freuet nnd ich eine Sorge weniger hätte. 29 Nehmt ihn also im Herrn auf mit aller Freude und haltet solche Leute in Ehren, denn um des Werkes Christi willen ist er dem Tode nahe gekommen und hat sein Leben darangewagt, um für euch bei der Vollbringung des Dienstes für mich in die Lücke zu treten. IV, 10 Es war mir aber eine grosse Freude im Herrn, dass ihr eurer theilnehmenden Gesinnung für mich noch einmal so schönen Ausdruck konntet geben; am guten Willen dazu fehlte es ja nicht, wohl aber an der günstigen Gelegenheit. 11 Nicht dass ich Mangels halber davon rede, denn ich habe gelernt, in meine Verhältnisse mich zu schicken. 12 Ich weiss niedrig und ich weiss reich zu leben, alles und jedes ist mir vertraut, satt sein und hungern, Überfluss haben und Mangel leiden. 13 Allem bin ich gewachsen in dem, der mir Kraft verleiht. 14 In jedem Fall habt ihr schön gehandelt, indem ihr mir eure Theilnahme in meiner bedrängten Lage bewieset. 15 Ihr wisst aber auch selbst, Philipper, dass im Anfang des Evangeliums, als ich Macedonien verliess, keine Gemeinde fürs Empfangene gebend sich mit mir beglichen hat [1]) als ihr allein, 16 dass ihr auch in Thessalonike ein = zweimal für meinen Bedarf etwas geschickt habt.

17 Nicht dass es mir um die Gabe ist, aber es ist mir um die Frucht, die sich auf eure Rechnung vervielfältigt. 18 Alles ist mir geworden, ich habe mehr als genug, ich habe die Hülle und Fülle, nachdem ich von Epaphroditus eure Gabe erhalten habe als einen wohlriechenden Duft, als ein Gott angenehmes, wohlgefälliges Opfer. 19 Mein Gott wird für alle eure Bedürfnisse reichlich sorgen nach seinem Reichthum in Herrlichkeit in Christus Jesus. 20 Gott aber unserem Vater sei die Ehre in alle Ewigkeit.

---

1) Wörtlicher: mit mir in Austausch getreten ist nach der Norm Gebens und Nehmens.

21 Grüsset jeden Heiligen in Christus Jesus. Es grüssen euch die Brüder bei mir. 23 Die Gnade des Herrn Jesus Christus sei mit eurem Geiste.

Wenn wir diesen Brief übersehen, so lässt sich in der Komposition desselben keiner der Anstösse wahrnehmen, die wir so zahlreich im kanonischen Philipperbrief gefunden haben. Hier schliesst alles vortrefflich aneinander und vereinigt sich zu einem klaren abgerundeten Ganzen von einfacher Schönheit. Wie fein ist am Schluss der Einleitung in V. 7 durch den Gedanken, dass der Apostel die Philipper im Herzen hat in seinen Fesseln, bei der Vertheidigung und Bekräftigung des Evangeliums als Mitgenossen seiner Gnade, der Übergang gemacht zu den Mittheilungen in den V. V. 1, 12—26; 2, 17. 18. Weil Paulus die Philipper so beurtheilen darf und muss, hat er das Bedürfniss, den Philippern zu erzählen von seinen Erlebnissen, Erfolgen, Aussichten und Stimmungen. Davon zu hören muss er ja nach 1, 7 die Philipper in erster Linie für verlangend und berechtigt halten.

An diesen ersten Theil des Briefs (1, 12—26; 2, 17. 18) schliesst sich vortrefflich der zweite (2, 19—30). Schon am Schluss des ersten Theils wendet sich der Blick des Paulus den Philippern zu und verweilt gerne bei dem Zukunftsbild, dass er noch einmal zu ihnen kommen werde. Aber freilich diese Hoffnung und dieser Wunsch kann sich ja erst in einer späteren Zeit verwirklichen, wenn überhaupt der Tod des Apostels ihn nicht zu nichte macht. Für jetzt kann Paulus nur durch die Vermittlung anderer zu den Philippern in Beziehung treten. Davon handelt der zweite Theil des Briefs. So sehr der Apostel an der Hoffnung, selbst noch einmal nach Philippi zu kommen, festhält, so muss er doch für jetzt sich darauf beschränken, seinen Vertrauten Timotheus dahin zu senden, damit — und durch diesen Gedanken erweist sich dieser zweite Theil ebenfalls als das passende Seitenstück zum ersten — er selbst durch Nachrichten von den Philippern erquickt werde, wie er die Philipper vorher durch den günstigen Bericht über sich erquickt zu haben meint.

An die Ankündigung der Sendung des Timotheus schliesst sich unmittelbar die Besprechung der Abreise des Epaphroditus. Kann jene der Verhältnisse wegen noch nicht sofort er-

folgen, so hat dagegen der Apostel diese besonderer Umstände wegen beschleunigt. Das Lob, das der Apostel dem Epaphroditus spenden muss für seine aufopferungsvolle Bemühung bei der Uebermittlung der Gabe der Philipper, führt ihn von selbst auf diese letztere und leitet damit über zum dritten und letzten Theil unseres Briefs (4, 10—20. 21. 23), in welchem der Apostel seinem Dank für das Empfangene Ausdruck verleiht.

Was die Frage nach der Authenticität unseres Briefs betrifft, so ist, meinen wir, der Stempel der Aechtheit ihm in jeder Zeile aufgedrückt. Es wäre ja überhaupt kaum zu begreifen, wozu ein Fälscher einen solchen Brief, der rein persönlichen Charakters ist, sollte erdichtet haben. Von Gemachtem, Tendentiösem findet sich auch keine Spur, schlicht und einfach und glaubwürdig ist die Erzählung, ebenso lebenswahr als wahrhaft religiös die Stimmung, ebenso ungekünstelt als fein und edel das Gefühl und die Empfindung. Die Wahrheit dessen, was von Epaphroditus erzählt wird, erkennt auch Holsten an, er muss sich hier darauf beschränken, wahrscheinlich zu machen, dass diese Mittheilungen, obgleich sie der Wirklichkeit entsprechen, doch vom Fälscher herrühren können. Er hat ganz recht, wenn er geltend macht, dass der Fälscher durchaus nicht ein Mann sein müsse, der Falsches berichte und Unwirkliches dichte. Auch das Wirkliche dürfe und müsse er gebrauchen, wenn es seinem Zweck diene. Nun ja der Fälscher konnte ja von der Rückkehr des Epaphroditus wie vorher von der Sendung des Timotheus reden, um durch solche historische Reminiscenzen seiner Arbeit das Merkzeichen der Aechtheit zu geben. Aber so etwas ist doch nur bei einem Brief zu verstehen, der sonst einen lehrhaften oder polemischen Inhalt hat. Dieser Brief aber, den wir rekonstruirt haben, enthält nichts Derartiges sondern ist lediglich historischen bezw. persönlichen Inhalts. Überdies geht die Ausführlichkeit, womit über Epaphroditus gesprochen wird, die Berüchsichtigung selbst psychologischer Momente sowie der überaus warme, unmittelbar aus dem Herzen kommende Ton, der dabei angeschlagen wird, doch weit über das Maass dessen, was wir in solchen Fällen von einem Fälscher erwarten, hinaus und spricht dafür, dass hier der echte Paulus redet. Und wenn Holsten gerade durch Stellen wie die über Epaphroditus und

Timotheus zu dem Eindruck gebracht wird, dass der Fälscher ein Mann gewesen sein müsse, der noch die Zeit des Paulus mit durchlebt hatte, dann muss man annehmen, dass zur Zeit der Entstehung des Briefs wohl auch noch Epaphroditus gelebt hat, oder dass in der Gemeinde zu Philippi sonst noch genug Leute am Leben waren, die die paulinischen Zeiten miterlebt hatten und die sich darum unmöglich einen Brief, den ihnen Epaphroditus überbracht haben sollte, von dem sie aber jetzt erst etwas vernehmen, hätten aufdrängen lassen.

Der Abschnitt 2, 19—30 erklärt sich am allerbesten oder allein von der Annahme aus, dass er wirklich von Paulus stammt.

Nicht anders steht es mit dem Abschnitt 4, 10—20. Die Angabe, dass die Philipper allein im Anfang der Evangeliumsverkündigung mit dem Apostel in den Austausch von Geben und Nehmen getreten seien, soll im Widerspruch stehen mit 2 Cor. 11, 8, wo Paulus an die Korinthier schreibe, andere Gemeinden habe er durch Annahme von Löhnung geplündert zu ihrem Dienste. Allein dieser Widerspruch besteht thatsächlich nicht. Um die Philipperstelle zu verstehen, muss man sich in erster Linie deutlich machen, was der Sinn der Worte *ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας* ist. Man könnte das *ἐξῆλθον* plusquamperfectisch fassen und annehmen, dass der Apostel an die Zeit nach seinem Aufenthalt in Macedonien, an die Zeit seines Aufenthalts in Griechenland speciell in Korinth denke, während dessen keine andere macedonische Gemeinde als die zu Philippi ihn unterstützt habe. Dann besteht allerdings ein gewisser Widerspruch zwischen Phil. 4, 15 und 2 Cor. 11, 8. Denn die andern Gemeinden, von denen da die Rede ist und die ihn zu Korinth unterstützt haben sollen, werden ja 2 Cor. 11, 9 als macedonische näher bestimmt. Allein selbst in diesem Falle liesse sich der Widerspruch aus dem Weg räumen, nämlich wenn man den rhetorischen Charakter der Stelle 2 Cor. 11, 8 betont und darum in den andern Gemeinden thatsächlich doch nur die von Philippi findet. Allein zu dieser Deutung ist man durchaus nicht genöthigt. Wir nehmen das *ὅτε ἐξῆλθον κ. τ. λ.* im Sinn von „als ich Macedonien verliess". Als der Apostel Macedonien verliess und das Facit seiner Wirksamkeit in den macedonischen Gemeinden zog, da stellte sich heraus, dass keine Gemeinde sich mit ihm be-

glichen hatte, indem sie ihm für das Empfangene durch eine Gabe dankte, als allein die Gemeinde von Philippi. Sie hatte und zwar ohne Zweifel beim Verlassen von Philippi durch eine Gabe ihre Schuld gegenüber dem Apostel abzutragen gesucht und darnach noch während seines Aufenthalts zu Thessalonich ihm wiederholt eine Unterstützung zukommen lassen. Fasst man die Stelle so, dann fällt der Widerspruch mit 2 Cor. 11, 8 völlig weg, denn das in Phil. 4, 15 Gesagte schliesst dann nicht aus, dass später während des Aufenthalts Pauli in Korinth mehrere macedonische Gemeinden, nicht bloss die von Philippi, ihn unterstützten.

Inwiefern Phil. 4, 16 im Widerspruch sein soll mit 1 Thess. 2, 9 und 2 Thess. 3, 8 vermögen wir erst recht nicht einzusehen. Denn wenn Paulus den Thessalonikern, die er erst fürs Evangelium zu gewinnen hatte, nicht zur Last fallen wollte und darum mit seiner Hände Arbeit sich abmühte, so schliesst das nicht aus, dass er von einer bereits bekehrten, dankbaren Gemeinde wie der zu Philippi Unterstützungen annahm, die ihn ja gewiss der Nothwendigkeit, selbst für sich zu sorgen, nicht überhoben haben werden.

Auch an der Art des in 4, 10—20 den Philippern ausgesprochenen Dankes lässt sich kein gegründeter Anstoss nehmen. Es ist, sagt Holsten, eine Danksagung, die nicht Dank sagt, ein dankloser Dank. Nun ja das Wort Dank und danken kommt in dem ganzen Abschnitt nicht vor. Aber auf dieses Wort kommts nicht an. Heisst es nicht danken, wenn Paulus von der grossen Freude spricht, welche ihm der erneute thatsächliche Beweis der Theilnahme der Philipper bereitet habe? Heisst es nicht danken, wenn Paulus den Philippern das Lob ertheilt: Ihr habt schön gehandelt, indem ihr mir eure Theilnahme in meiner bedrängten Lage bewieset? Heisst es nicht den vollen Werth der Gabe anerkennen, wenn der Empfänger bezeugt: Mir ist alles geworden, ich habe mehr als genug, ich habe die Hülle und Fülle, seitdem ich von Epaphroditus eure Sendung erhielt? Ist der Apostel nicht bemüht, den neuen Beweis der Hilfsbereitschaft der Philipper noch mehr dadurch ins Licht zu setzen, dass er an die verschiedenen früheren Unterstützungen, die ihm von Seiten der Philipper zu Theil geworden, dankbar erinnert?

Und zeugt es nicht von einem dankbaren Herzen, wenn der Empfänger den Gebern den Wunsch und die Hoffnung ausdrückt, dass Gott alle ihre Bedürfnisse befriedigen werde?

Freilich ist die Theilnahme für seine Person, die Linderung seiner Bedrängniss nicht der höchste Gesichtspunkt, von dem aus der Apostel die Gabe betrachtet. Er selbst hätte ja schliesslich auch ohne diese Hilfe bestehen können. In erster und oberster Beziehung ist ihm die Gabe ein Duft des Wohlgeruchs, ein Gott angenehmes und wohlgefälliges Opfer und zwar weil sie dargebracht ist um des Werkes Christi willen, im Interesse der evangelischen Mission. In diesem Sinne sagt der Apostel, dass es ihm nicht um die Gabe ist sondern um die Frucht, Die Gabe ist ihm nicht an und für sich willkommen als vielmehr darum, weil sie dazu geschickt ist, Frucht zo bringen auf dem römischen Missionsfeld und die vielfältige Frucht, die sie da abwirft, soll auf die Rechnung der Philipper kommen. Also an persönlicher dankbarer Anerkennung der Gabe der Philipper von Seiten des Paulus fehlt es in dem Abschnitt 4, 10—20 nicht, und wenn Paulus die Beziehung der Gabe auf sich selbst schliesslich zurücktreten lässt hinter dem Gesichtspunkt des Opfers für einen höheren Zweck, so ist das eine Betrachtung, die den Verhältnissen entspricht, und die wir von einem Apostel erwarten dürfen. Gerade die Art wie in 4, 10—20 gedankt wird, ist die eines Fälschers nicht. Der hätte wohl den Dank auf einfachere Weise zum Ausdruck gebracht.

Auch die Angriffe auf die Gemüthsstimmung des Apostels, wie sie sich in unserem Briefe ausspricht, können wir nicht für berechtigt halten.

Man findet die in Phil. 1, 25 und 2, 24 ausgesprochene und an ersterer Stelle durch das οἶδα als besonders fest und sicher bezeichnete Erwartung des Apostels, dass er am Leben bleiben und noch einmal zu den Phillippern kommen werde, in schroffem Gegensatz stehend zu dem Todesgedanken in Phil. 2, 17, der hier sehr bestimmt auftrete, sofern εἰ καὶ mit dem Indikativ nur gebraucht werde bei einer Voraussetzung, die hier so gut als sicher gelte. So Hoekstra. Allein die Sache bekommt doch schon von vornherein ein völlig anderes Aussehen, wenn die Stellen Phil. 1, 25. 26 einerseits und

Phil. 2, 17. 18 andererseits nicht getrennt auseinanderliegen, wenn vielmehr, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, 2, 17 ursprünglich unmittelbar zusammengehört mit, die unmittelbare Fortsetzung ist von 1, 25. 26. Dann schützen die beiden Stellen sich selbst vor einseitiger Betonung und Ueberspannung, sofern der Apostel dann gleichzeitig nebeneinander beide Möglichkeiten ins Auge fasst und erwägt. Sodann muss man aber auch den Unterschied des Standpunkts beachten, von dem aus der Apostel hier und dort redet. Wenn er seine Aussichten subjectiv beurtheilt im Gedanken, wie nothwendig seine Erhaltung für die Sache des Evangeliums ist, dann hat er allerdings alle Zuversicht oder die Ueberzeugung (οἶδα), dass er am Leben bleiben werde, dagegen — der Einsicht kann er sich doch auch nicht verschliessen — liegen die Verhältnisse objectiv so, dass sein Tod durchaus nicht ausgeschlossen ist. Abgesehen von der Stelle 2, 17 wird übrigens das οἶδα auch schon durch das πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ in 2, 24 ins rechte Licht gesetzt, während das εἰ καὶ mit dem Indikativ in 2, 17 ausdrückt, dass den äusseren Verhältnissen nach es sehr wohl möglich oder zu erwarten ist, dass Paulus als Opfer falle. Der Angriff aber, den man von diesem Punkte aus auf die Aechtheit des Briefs unternommen hat, verwandelt sich geradezu in einen Beweis zu Gunsten seines historischen Charakters, wenn man erwägt, dass ein Späterer, der den Ausgang des Paulus in Rom kannte, diesem wohl kaum diese überwiegende Zuversicht, am Leben zu bleiben und nochmals zu den Philippern kommen zu können, zugeschrieben sondern ihn im Gegentheil als mit Todesahnungen erfüllt dargestellt haben würde.

Unter den Einwendungen dogmatischer Art, die man gegen den Philipperbrief erhoben hat, trifft unsern Brief die, dass hier die Herrlichkeit des zukünftigen Gottesreiches viel mehr sinnlich gedacht werde als bei dem Paulus der Hauptbriefe, sofern Phil. 4, 19 das Gottesreich vorgestellt werde als ein Zustand, worin Gott auch alle unsere leiblichen Bedürfnisse befriedigen werde. Das sei im Widerspruch mit 1 Cor. 6, 13; 15, 50 (Hoekstra). Aber in Phil. 4, 19 ist vom Gottesreich mit keiner Silbe die Rede. Vielmehr spricht da der Apostel die Erwartung aus, dass wie die Philipper ihn in seiner be-

drängten Lage unterstützt haben, Gott ihnen alle ihre Bedürfnisse — natürlich die, welche sie in diesem Leben haben — reichlich befriedigen werde. Gott soll das thun in Christus Jesus, sofern dieser das Verhältniss der Leser zu Gott vermittelt und bestimmt und er soll es thun entsprechend seinem Reichthum in Herrlichkeit. Das ἐν δόξῃ weist nicht den Ort der Vergeltung an sondern die Art, wie das, was Gott an den Philippern in diesem Leben thun soll, sich vollzieht. Gottes Herrlichkeit wird sich auch dabei offenbaren.

Ein Brief, der so wesentlich oder völlig persönlich-practischer Natur ist, kann natürlich für die Darstellung der Theologie des Paulus wenig abwerfen. Dennoch meinen wir auf eine Zusammenstellung der theologischen Gedanken des Briefs nicht verzichten zu sollen.

Wir können das in folgender Ordnung thun. Gott ists, von dem Alles kommt. Er hat das gute Werk in den Philippern angefangen und wird es vollenden (1, 6.) Er hat sich des Epaphroditus und zugleich des Paulus bei der Krankheit des ersteren erbarmt (2, 27.) Von Gott erwartet der Apostel, dass er den Philippern die ihm erzeigte Wohlthat reichlich vergelten werde (4, 19.) Es ist ein Gott der reich ist, dessen Wesen Herrlichkeit ist und der sich darum auch in Herrlichkeit offenbart. Wort Gottes ist denn auch das Evangelium, die Botschaft von Christus Jesus d. h. von dem Messias, der in Jesus erschienen ist (1, 14.) In diesem Evangelium redet Gott zu den Menschen. Der persönliche Mittelpunkt dieses Evangeliums Jesus Christus ist zwar nicht mehr selbst unter den Gläubigen, aber er steht ihnen bei mit seinem Geiste (1, 19.) Er ists, der das ganze religiös-sittliche Verhältniss der Gläubigen begründet und bestimmt. Durch ihn ist es begründet, dass sie „Heilige" sind (1, 1; 4, 21) d. h. das aus der Welt ausgesonderte Volk Gottes. Durch ihn haben sie die Gnade und den Frieden Gottes und erkennen sie Gott als ihren Vater (1, 2). Für all ihre Erwartungen und Hoffnungen, ihren Muth und ihr Vertrauen, ihre Freude und ihren Ruhm, ihr Verhältniss zu den Brüdern ist er der Grund und die Norm (1, 14; 2, 24; 2, 19; 4, 10; 4, 19; 1, 26; 2, 29). Er bestimmt das ganze Leben der Gläubigen (1, 21). Das Verhältniss zwischen Christus und den Gläubigen gleicht dem zwischen Herrn und Knecht (1, 2. 14; 2, 19. 29; 4, 10). Der

Gläubige gibt sich so an Christus hin, dass er sich nur dazu da weiss, um Christus durch sein Leben oder seinen Tod zu verherrlichen (1, 20), der Gläubige geht so in Christus auf, dass Christus für ihn das ein und alles ist, das was seinem Leben Inhalt, Richtung, Zweck und Ziel gibt und was ihm auch das Sterben als Gewinn erscheinen lässt (1, 21), sofern es ihn der Gemeinschaft mit dem Herrn entgegenführt (1, 23). Die Wiederkunft Christi hält der Verfasser unseres Briefs für nahe bevorstehend (1, 6). Wenn auch nicht mehr er selbst (2, 17), so soll doch die Gemeinde zu Philippi sie erleben, und es ist die Hoffnung des Briefschreibers, dass Gott bis dahin das gute Werk (der Bekehrung) an der Gemeinde zu Ende geführt habe.

Die dogmatischen Andeutungen, die der Brief enthält, klingen alle paulinisch, aber es sind eben nur Andeutungen ohne Ausführung und Entwickelung. Gerade über die entscheidenden Punkte, Anthropologie, Christologie und Soteriologie vernehmen wir nichts Näheres. Wir müssen darum darauf verzichten, diese dogmatischen Andeutungen mit den dogmatischen Gedanken der Hauptbriefe zu vergleichen. Das wäre eine unfruchtbare Sache. Aber soviel glauben wir sagen zu dürfen: so wenig aus jenen Andeutungen ein Beweis für die Aechtheit unseres Briefs abzuleiten ist, sowenig lässt sich daraus das Gegentheil folgern.

Endlich noch ein Wort über die Verse 1, 1. 2 (ohne σὺν ἐ. κ. δ.) und 4, 21. 23, die wir an den Anfang und Schluss des Briefes gestellt haben. Der Vers 4, 21 passt vortrefflich in unseren Brief, in dem auch 1, 14 von den „Brüdern" die Rede ist. Weniger sicher sind wir in Betreff des Verses 4, 23. Doch ist an der Möglichkeit, dass dieser Vers am Schluss unseres, durch die bisherige Untersuchung als echt erwiesenen Philipperbriefs stand, nicht zu zweifeln, wenngleich die Übereinstimmung dieser Schlussformel mit der des Galaterbriefs (6, 11) uns etwas verdächtig vorkommt und die Frage nahe legt, ob sie nicht wie der nächstvorhergehende Vers 22 zum zweiten Brief gehört, in dem, wie wir sehen werden, der Galaterbrief des öfteren benützt ist. Was die Verse 1, 1. 2 (in der angegebenen Form) betrifft, so hat man es als eine auffallende, gegen die Aechtheit zeugende Thatsache angesehen, dass Paulus sich hier nicht wie gewöhnlich als Apostel sondern bloss als Knecht Christi

Jesu bezeichnet. Allein dies erklärt sich aus der Thatsache, dass er sich mit Timotheus zusammenfasst und überdies daraus, dass er den Philippern gegenüber gerade in einem solchen Brief, wie der unsrige ist, keinen Grund hatte, seine Apostelschaft nachdrücklich herauszukehren. Ich möchte darum gerade umgekehrt argumentiren und sagen: dass Paulus sich hier nicht ausdrücklich als Apostel bezeichnet, ist ein Zeichen, dass die Verse 1, 1. 2 von Paulus selber stammen, denn gerade von einem Fälscher wäre zu erwarten gewesen, dass er diesen Punkt nicht vergass.

Slot volgt.

D. VÖLTER.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Het godsdienstig leven. Eene schets der Christelijke geloofs- en zedeleer, door TJ. KIELSTRA, leeraar te Middelburg en Vlissingen. Tweede herziene druk. — Amsterdam, P. N. van Kampen & Zoon. 1890. (165 bl.)

Omstandigheden, voor den lezer van geen belang, hebben de aankondiging van dit geschrift tot heden vertraagd. Intusschen zal het wel reeds zijn weg hebben gevonden in dezen tweeden, zoo goed als in den eersten, anno 1883 verschenen, druk, die in dit tijdschrift niet werd besproken. Doch misschien zijn er „ambtgenooten" van den „leeraar" — geen leeraar bij het middelbaar onderwijs, maar predikant bij de Doopsgezinden — die met het boek nog geen kennis maakten, hoewel zij het zouden „kunnen gebruiken". Hun aandacht worde dan alsnog daarop gevestigd. Het werk verdient een belangstellende kennisneming. Dit zij gezegd tot alle geestverwante ambtgenooten van den schrijver en niet uitsluitend tot Doopsgezinde leeraars. De Doopsgezindheid, ik bedoel dat ontastbare en toch zoo onschatbare, wat onze Doopsgezinde medechristenen kenmerkt en bij voortduring behoort te onderscheiden, naar ons bij tijd en wijle onze Doopsgezinde vrienden verzekeren, dat eigenaardig Doopsgezinde speelt hier geen rol. Althans, ik heb daarvan onder het lezen niets bespeurd. En wat de minder ijle, de meer tastbare kenmerken der Doopsgezindheid betreft: de eed wordt hier, gelijk op Christelijk standpunt niet anders dan betamelijk is, veroordeeld, bl. 98, hoewel niet verboden, waar de plicht der gehoorzaamheid aan 's lands wetten ons dwingt te zweren. Desgelijks heet „iedere oorlog ongeoorloofd,

uitgezonderd (misschien!) een rechtmatige verdedigingsoorlog", bl. 117; weshalve de weerloosheid niet aanbevolen en het dragen van wapenen niet wordt aangeduid als een den Christen onwaardig bedrijf. Het priesterschap aller geloovigen, met terzijdestelling van den herder en leeraar der gemeente, die voor dit gewichtig werk een bijzondere opleiding heeft genoten, treedt hier zoo weinig op den voorgrond, dat het — indien ik mij goed herinner — zelfs niet wordt genoemd. Wel komen de predikant en de predikantsbetrekking niet opzettelijk ter sprake. Maar dat hebben zij gemeen met den „leeraar" der hedendaagsche en den „vermaner" der voormalige Doopsgezinde gemeente.

Alleen met het oog op den doop, treffen wij hier, naar het schijnt, een uitzondering aan op den gevolgden regel der gelijkstelling van Doopsgezinden met anders genoemde Christenen. „De doop van volwassenen is zeker de meest Christelijke", lezen wij bl. 142 en iets verder: „de kinderdoop is nu slechts een opdracht van het kind aan God en aan de gemeente en tevens eene plechtigheid, die meer de ouders dan de kinderen geldt. Deze laatsten toch zijn hier geheel lijdelijk." Toch wordt, gelijk men ziet, ondanks de voorkeur, gegeven aan den doop van volwassenen, de kinderdoop niet onchristelijk genoemd, noch ongeoorloofd en behoudens het hier eenigszins lachwekkende „slechts", omschreven op een wijze, die elken vrijzinnigen Protestant „nog zoo kwaad niet" zal voorkomen. Bovendien zal men hier den schrijver een lichte verheffing van het oordeel en de zede der Doopsgezinden te eerder vergeven, indien men heeft opgemerkt, hoe gemakkelijk hij heenstapt over oude onderscheidingen, of hoe groot zijn zelfverloochening is, als hij de vraag stelt naar „het beste kerkgenootschap", bl. 139. Dan toch zijn de gemeenten der Doopsgezinden, wat zij nooit hebben willen zijn, een kerkgenootschap geworden, of ten bate van vereenigde zustergemeenten tijdelijk uit het oog verloren, zoodat zij niet meedoen in het dingen naar den eereprijs.

Alles samengenomen, is er dus niet het geringste bezwaar tegen, dat een Hervormd Christen het boek van dezen Doopsgezinde gebruike. Mits, want daarop dient te worden gelet, hij behoore tot zijn geestverwanten. D. i. in het algemeen

gesproken: tot de modernen, afdeeling: ethici. Een nadere bepaling is moeilijk te geven. De schrijver doet zich kennen als een leerling van Hoekstra, maar die ook gaarne, afwisselend, zich aansluit, hetzij bij De Bussy, hetzij bij Ph. R. Hugenholtz. Ik zou zelfs niet durven zeggen, dat hij zich altoos bewust is geweest van den betrekkelijken afstand, waarop hij zich bevond van één of twee dezer hooggewaardeerde gidsen, terwijl hij zich juist één verklaarde met N°. 3. Er is iets zwevends in het standpunt, door hem ingenomen; iets onzekers omtrent hetgeen hij in dit opzicht schijnt te willen; misschien een gevolg van het „langzamerhand" ontstaan van het „geheel", waarop hij ons wijst in „een woord vooraf". Wij kunnen te eerder geneigd zijn, daaraan te denken, als wij zien, hoe dezelfde onzekerheid ook in andere opzichten uitkomt. Reeds dadelijk op den titel, bij de omschrijving van het ter behandeling gekozen onderwerp. *Het godsdienstig leven* heet het dan en aanstonds daarna, als ter verklaring van hetgeen wij onder godsdienstig leven hebben te verstaan: eene schets der Christelijke *geloofs-* en *zedeleer*. Alzoo: wij mogen niet meer spreken, overeenkomstig een verouderde onderscheiding, van geloofs- en zedeleer. En toch heet Deel I: De Christelijke Geloofsleer, en Dl. II: De Christelijke Zedeleer. Maar dan weer, in aansluiting bij den hoofdtitel en het daarin uitgesproken oordeel, Dl. III: De ontwikkeling en aankweeking van het godsdienstig leven. Zoo wordt het derde of laatste deel aangeduid, niet omdat alleen het godsdienstig en niet ook het zedelijk leven moet worden ontwikkeld en aangekweekt; maar omdat de schrijver godsdienstig en zedelijk leven beschouwt als waren zij één, niettegenstaande hij juist achtereenvolgens 62 en 58 bladzijden heeft gewijd aan de afzonderlijke beschrijving van beide.

Vragen wij naar de bestemming van het boek, dan doet de eerste bladzijde ons uitsluitend denken aan des schrijvers „oudste en beste leerlingen", die hier in druk ontvangen wat hun als dictaat in de pen was gegeven. Maar reeds op de volgende bladzijde vernemen wij, dat hier aan „ambtgenooten" een „handleiding" wordt aangeboden. Lezen wij vervolgens de schets, dan weten wij soms waarlijk niet: voor wie is dat nu? Voor den leerling, of voor den onderwijzer? Voor offici-

eele catecheten of voor welmeenende ouders, die zelf hun kinderen willen voorthelpen in de ontwikkeling en aankweeking van godsdienstig-zedelijk leven? Soms heeft het zelfs den schijn, alsof eenvoudig de gelegenheid wordt aangegrepen, om een woordje mee te spreken in een ondersteld debat onder godgeleerden van beroep, die rekening houden met de eischen der praktijk en daarom b.v. eens ernstig van gedachten wisselen over de vraag naar de juiste plaats van het godsdienstonderwijs in de encyclopaedie der theologische wetenschappen (vgl. bl. 6); of naar de bestemming, den inhoud en de strekking van dat onderwijs. Zoo lezen wij, bl. 136: „Het godsdienstonderwijs moet aanvullen, wat huisgezin en school niet geven kunnen.... Het moet zich aan huisgezin en school zooveel mogelijk aansluiten. Het godsdienstonderwijs zal voor onontwikkelden anders zijn dan voor meer ontwikkelden. Dit is een noodzakelijk kwaad. Maar dit behoeft bij een goeden wil en bij beschikbaren tijd niet zóó groot te zijn, als velen (ouders en gemakzieke leerlingen) gelooven. Integendeel, in godsdienstzaken geldt meer dan ergens en bij iets anders: een goede wil, een helder oordeel en een warm hart. Daarop komt het meer aan, dan op meer dan gewone kennis en ontwikkeling;" enz. Al te gader kostelijke waarheden, die onder predikanten en door ouders mogen worden overwogen. Maar toch geen praatjes voor de leerlingen, allerminst voor de „beste".

Hebben wij hier dan wellicht geen „schets der Christelijke geloofs- en zedeleer", geen „handleiding" bij het godsdienstonderwijs, maar een gewoon boek, dat men leest, bespreekt en voorts den weg laat gaan van alle boeken? Men kan het meenen, als men b.v. bl. 129 verneemt, met het oog op zekere nare menschen: „maar tot dezulken mag dit boekje niet gericht heeten." Evenwel, men zou zich, aldus meenende, schromelijk bedriegen. Het hoofddoel van den schrijver is, al houdt hij dit niet altijd in het oog, een handleiding samen te stellen, geschikt om te dienen bij het onderwijs in wat men vroeger noemde, doch nu niet meer mag heeten: Christelijke geloofs- en zedeleer. Een handleiding wil hij geven: voor de oudste en beste leerlingen. Maar ouders en onderwijzers zullen een goed deel van den inhoud beter „kunnen gebruiken", dan hun kinderen en leerlingen zelf. Intusschen mogen ook zij in

menig opzicht hun voordeel doen met dit boek. Want het bevat veel, zeer veel, waarvan wij niet ernstig en niet vurig genoeg kunnen wenschen, dat het mocht worden opgenomen in de hoofden en harten van het opkomende geslacht. Het geheel getuigt van groote belangstelling en niet te versmaden talent in het geven van goed, degelijk, bezielend en waarlijk verheffend godsdienstonderwijs. Wie catechiseert in den geest van dit boek, zal zeker niet zonder vrucht werkzaam zijn. Die luistert naar hetgeen hem hier op het hart wordt gebonden, loopt minder dan ooit gevaar, het leven dor en eentonig, des levens last kwalijk te dragen, de smart een gruwel te vinden en zonder hoogere wijding zijn weg te vervolgen, als een toonbeeld van zelfzucht. Doorloopend wordt hier de volle nadruk gelegd op al wat den mensch adelt en verheft. De heerlijkheid van het leven des geloofs, een onwaardeerbare schat, ook voor de kinderen van dezen tijd, treedt ongemerkt voordurend aan het licht. Misschien mochten wij wenschen, dat in dit opzicht de kleuren wat sterker getint waren, m. a. w., dat de zegen der vroomheid, in tegenstelling met de heillooze gevolgen van het leven zonder God in de wereld, wat duidelijker uitkwam. En aan den anderen kant, niet misschien, maar zeer zeker, dat wat meer nadruk ware gelegd op de ellende van den zondaar, op de noodzakelijkheid van verlossing, op de hooge beteekenis van het berouw, de waarde der zelfbeproeving en de onmisbaarheid van een voortdurend streven naar heiligmaking. Dat alles komt wel ter sprake, maar de schrijver maakt niet met dat alles evenveel ernst.

Wat de bijzonderheden betreft, kan men meermalen van hem verschillen. Houdt gij deze uitgewerkte geloofs- en zedeleer, mag men hem al aanstonds vragen, nu waarlijk voor een beschrijving van het „geloof, hetwelk Christus van zijne leerlingen verlangde"?

Meent gij inderdaad, dat er iemand is, die zich in eens anders handleiding „geheel thuis" gevoelt en geen aanmerkingen heeft, hetzij op den vorm, hetzij op den inhoud? Zoo ja, dan hadt gij u niet mogen vleien met den bijval, dien uw werk reeds heeft gevonden, want zoo boven alle bedenking verheven is het niet, althans niet in alle opzichten, noch wat den vorm, noch wat den inhoud betreft. Slechts enkele proeven daarvan voeg ik toe aan het gezegde.

Als de eenheid van het zedelijk leven, volkomen te recht, kan en mag worden gehandhaafd, gelijk bl. 78—79 met een enkel woord geschiedt, moest men in het opschrift niet spreken over „de verdeeling van het zedelijk leven". Die uitdrukking is trouwens reeds op zichzelf onverstaanbaar. Wat de zaak betreft, twijfel ik zeer, of de lezer gemakkelijk zal begrijpen wat de schrijver bedoelt met zijn protest tegen de ouderwetsche verdeeling der plichten in plichten jegens God, den naaste en zichzelf, wanneer hij toch voorstelt achtereenvolgens te handelen over A het zedelijk leven voorzoover het meer onmiddellijk schijnt samen te hangen met onze geloofsvoorstellingen; B het zedelijk leven voorzoover het „persoonlijk" kan worden genoemd; en C het zedelijk leven voorzoover het de gemeenschap (onze medemenschen) betreft. Langs dit achterdeurtje eener gewijzigde omschrijving, sluipt de ter voordeur uitgeworpen drieledige plichtenleer weer binnen. Bij de uitwerking vergeet men nagenoeg geheel, dat zij er niet wezen mocht. Zoo gaat het ook met het oog op menigen bijzonderen plicht. Wij mogen „niet denken aan en spreken van *plichten tegenover God*", verzekert ons Kielstra, bl. 79, en bl. 80 vernemen wij: „het geloof *eischt* van ons geheele overgave aan God"; bl. 81 „het geloof *eischt* .... van ons lijdzaamheid en stille berusting". Waarin nu die eischen des geloofs verschillen van hetgeen zoo menigeen bedoelt, wanneer hij zegt: de Christen is verplicht zich geheel over te geven aan God, lijdzaam te zijn en te berusten? De schrijver zegt het ons niet. Hij voert toch geen strijd tegen woorden? In dat geval zou ik grooten lust hebben, hem zijn *eisch* te ontzeggen op denzelfden grond, waarop hij anderen hun gemeenzaamheid met den *plicht* ten kwade duidt. In het woordenboek van den geloovige is zoomin plaats voor eischen als voor plichten Hij *leeft* het leven des geloofs en *geeft* mitsdien zich geheel over aan God, *is* lijdzaam en *berust*. Nooit zal hij zeggen, als ware het een eisch of plicht: ik *moet* mij geheel overgeven aan God, lijdzaam zijn, berusten; want zoowel het een als het ander is geen van buiten opgelegde plicht, noch een eisch, maar een vrucht, een noodzakelijk gevolg, een openbaring van den zegen des geloofs.

Kielstra heeft blijkbaar gewenscht, het godsdienstig leven

te beschrijven als één en ondeelbaar, zoodat hoogstens achtereenvolgens sprake kon wezen van de verschillende zijden van dit leven, al naarmate men het beschouwt met het oog op God, de gemeenschap, of den geloovige zelf. Daarbij zouden dan zorgvuldig worden vermeden alle fouten, waarin de voorstanders eener verouderde „geloofs- en zedeleer", met haar drieledige indeeling der plichten, moesten vervallen. Maar toen het aankwam op de uitwerking van zijn plan, was hem de overlevering te machtig. Of wel: hij zag geen kans de leerstof, die hij wenschte te behandelen, behoorlijk onder dak te brengen, waarom hij ook nog kamers huurde in de afgekeurde woning. Misschien, want ook dit acht ik niet onmogelijk, heeft de catecheet of schrijver der handleiding zich niet genoeg kunnen losmaken van den wetenschappelijk gevormden godgeleerde, den dankbaren leerling van Hoekstra en anderen. Hoe dit zij, er is een tastbaar hinken op twee gedachten, een onzeker dobberen tusschen oud en nieuw, zoowel wat den vorm als wat den inhoud betreft. Het „godsdienstig leven" wordt beschreven, maar zóó dat wij telkens meenen, een ouderwetsche „schets van de Christelijke geloofs- en zedeleer" in handen te hebben. Wij ontvangen een „schets der Christelijke geloofs- en zedeleer", doch hier en daar gewijzigd naar de eischen eener beschrijving van het „godsdienstig leven". Maar toch een boek, dat ondanks de daaruit voortvloeiende bezwaren, veel goeds bevat, waarom wij het in veler handen wenschen.

Tot dat goede behoort echter niet de verklaring, bl. 2: „godsdienst is inderdaad niets anders, dan de opheffing van de onrust en den onvrede van het menschelijk hart". Want godsdienst is oneindig meer dan dat; meer dan een kostelijk geneesmiddel voor de kranke ziel. Zij maakt haar rijk en zalig. Onze schrijver toont dit elders in zijn boek zeer goed te weten.

Wat de Inleiding ons mededeelt over het ontstaan en de ontwikkeling van den godsdienst worde bij gelegenheid eens ernstig herzien, o. a. met het oog op de vragen: is godsdienst een „vrucht van 's menschen zoeken en trachten naar rust", alzoo een verworven, geen in het zieleleven wortelend bezit? Een vrucht van zijn peinzen over het eigen wondervol bestaan,

„zoodra (!) de mensch uit zijn eersten droom ontwaakte, het onbewuste natuurleven ontgroeid was"?

Velen mogen rusteloos een antwoord hebben gezocht op de vragen: waarom, waarvoor, waartoe? „de geslachten, die kwamen en gingen als het gebladerte der boomen", kunnen kwalijk gezegd worden, zich daarmede te hebben bezig gehouden, indien wij ten minste bij die verheven, hoewel in ons klimaat onjuiste uitdrukking, moeten denken aan ongeveer alle menschen. Bovendien is het onderstelde zoeken iets anders dan „stamelen" en zal men, met het oog op de geschiedenis, zoowel der oude als der hedendaagsche beschaafde wereld, moeilijk kunnen bewijzen, dat de godsdienst steeds „gelijken tred hield met den ontwikkelingsgang des geestes".

„In den beginne", lezen wij verder, was de godsdienst zwevend, onbestemd, onzeker". Later soms niet meer? — „Wanneer de stormwind raasde door het woud, of de bliksem met ratelend geweld het wolkengordijn dat den hemel bedekte, verscheurde, dan boog de mensch het hoofd, overmeesterd door het vol gevoel zijner kleinheid en nietigheid tegenover de machtige natuur". Indien ik mij niet bedrieg, behoort zoo iets ook heden nog allerminst tot de zeldzaamheden. Intusschen mogen wij vragen: heeft nu die gebogen mensch godsdienst voor een poosje? En zal die godsdienst daarna blijvend worden? De heer Kielstra vervolgt: „Maar toen de mensch zich zelf steeds meer bewust werd" — waarvan? — „werden zijne eerste zwevende en onbestemde voorstellingen, die in *fetisch-* en *natuurdienst* zich openbaarden, langzamerhand helderder, duidelijker, redelijker". Was het dan een „voorstelling" en toch niet „het vol gevoel zijner kleinheid en nietigheid tegenover de machtige natuur", die hem aanvankelijk het hoofd had doen buigen?

Gelukkig, dat het boek in zijn geheel niet mag worden beoordeeld naar de Inleiding. Dan toch zouden godsdienstonderwijzers en gewone lezers er bitter weinig mede kunnen aanvangen. Nu mogen zij zich troosten, wanneer hun daar én elders het een en ander duister en verwarrend geleerd voorkomt, dat daarnaast toch zooveel wordt aangetroffen, waarmede zij gemakkelijk hun voordeel kunnen doen.

Het is waar: de „taak" der godsdienstleer is niet „een

voor onzen tijd passenden vorm voor het godsdienstig leven te zoeken", bl. 6. De schepping, de natuur omvat oneindig meer dan „de som van alle voorwerpen en verschijnselen, die wij middellijk of onmiddellijk kunnen waarnemen", bl. 8. Wat de planten- en dierenwereld voortbrengen is niet „immer hetzelfde", bl. 11. „Gevoel van recht", naast besef van plicht, te rekenen tot „de kiemen van het godsdienstig leven", bl. 14, schijnt vrij gezocht. Een „ijzeren stoomgevaarte, dat in dolle vlucht (!) voorthollende langs zijne stalen sporen, niemand en niets ontziet en alles, wat het in zijn loop ontmoet, vermorzelt", bl. 23, bestaat zoo min als een „betrekkelijke waarheid van het pessimisme boven het optimisme". De Génestet heeft de natuur niet „eindloos", maar „reedloos wreed" genoemd. Wij zijn geen „kinderen der natuur, *zoowel als planten en dieren*", bl. 23. Wie heeft ooit gehoord, dat „zonden zonder tal ons omstrikken van alle kanten", bl. 25? Wij mochten wenschen, dat bij de beschouwing van den mensch de strijd tusschen het zinnelijke en het zedelijke wat breeder ware geschetst en wat dieper opgevat. Wij begrijpen niet, hoe de godsdienst kan „versterven door wetheiligheid", bl. 40; noch hoe wij langer zullen mogen spreken van Abraham den vader der geloovigen, als waarlijk het kerstfeest is „voor den geloovige *van alle tijden* het feest der feesten", bl. 42; noch waarom in het 3e hoofdstuk wordt gewezen op uitnemende personen, heroën en profeten, den bijbel, Jezus Christus, het Christendom, wetenschap en kunst, maar niet op het gebed, godsdienstoefeningen, vormen en plechtigheden, die toch ook niet weinig kunnen bijdragen tot bevordering van het leven des geloofs en nu elders, in een anderen samenhang, worden besproken. Het schijnt allerzonderlingst in een handleiding voor het godsdienstonderwijs, eerst ná heel wat bespreking, omschrijving en rechtvaardiging van het geloof, „het geloof aan God" ter sprake te zien gebracht. Hol klinkt ons de verklaring, dat het vijfde gebod daarom het „ernstigste is van de tien geboden, omdat iemand, die het gebod der ouderliefde niet betracht, zich om de andere negen geboden evenmin bekreunen zal", bl. 126. Volstrekt onjuist is de eenzijdige verzekering: „dat is het beste kerkgenootschap, hetwelk aan zijne leden de meeste vrijheid laat", bl. 139. Wij missen noode een ernstig woord

over de noodzakelijkheid van dagelijksche zelfbeproeving, het zich rekenschap geven van woorden en daden, door stille overdenking, of het gebruik maken van een dagboek; een duidelijke omschrijving van wat wij hebben te verstaan onder de woorden gemeente en kerk; èen warme aanbeveling, en mitsdien iets meer dan een vluchtige aanstipping, van bonden en vereenigingen ter bevordering van godsdienstig zedelijk leven, zondagsrust, matigheid, zending; een opzettelijke bespreking van de verhouding van den geloovige tot het hedendaagsche, immers nergens meer te ontwijken, maatschappelijk vraagstuk; enz. enz. Ik deed slechts hier en daar een enkelen greep uit hetgeen mij onder het lezen had getroffen.

Doch trots alle bedenkingen, die met het oog zoowel op den vorm als op den inhoud mogen worden gemaakt, het boek in zijn geheel geeft voor hen, die zich bewegen in de richting van ethisch idealisme, zooveel schoons en zooveel goeds; er spreekt uit zooveel warm gevoel voor de hoogste belangen der menschheid, dat wij niet anders kunnen wenschen dan het te zien gelezen en herlezen, overdacht en gebruikt door zeer velen, zoowel tot eigen oefening als tot voorlichting van anderen in zake geloof en leven, of wil men: „het godsdienstig leven''.

Leiden, Oct. 1891. W. C. VAN MANEN.

Het Inwendig Woord. Eenige bladzijden uit de Geschiedenis der Hervorming door J. H. MARONIER. Amsterdam, Tj. van Holkema, 1890.

In het laatst van 1887 schreef Teyler's Godgeleerd Genootschap eene prijsvraag uit over „het ongeschreven of inwendig Woord Gods''. Er kwamen een paar antwoorden in, die echter geen van beide de eer der bekroning werden waard gekeurd. De vraag werd niet op nieuw uitgeschreven. Menigeen betreurde dit, wijl het onderwerp, waarover eene verhandeling werd gevraagd, van zoo groot belang is voor de geschiedenis van het Protestantisme en, vreemd genoeg, nog nooit opzettelijk behandeld was. Zoo o. a. de heer Maronier, maar deze liet het niet bij betreuren blijven. Hij onderwierp zelf het

vraagstuk aan een nauwkeurig onderzoek, waarvan hij de resultaten heeft neergelegd in het hierboven aangeduide werk. Ziedaar de genetische historie van de belangrijke bijdrage tot de kennis van het Protestantisme, ons door Maronier in zijn „Inwendig Woord" gegeven. Laat mij beginnen een kort overzicht te geven van den rijken inhoud van het boek.

In eene inleiding wijst de schrijver op de groote beteekenis van den Bijbel voor de Hervorming der 16de eeuw. Met hem handhaafde men zijn recht van verzet tegen Rome; aan hem ontleende men de wapenen voor den strijd tegen de bestaande kerk en de materialen voor den nieuwen kerkbouw, die men ging ondernemen. Was de Bijbel wellicht voor alle hervormden aanvankelijk in zijn geheel Gods Woord, het duurde niet lang, of er openbaarde zich in den boezem der Hervorming verschil van meening over de Schrift, een verschil, zoo veelbeduidend voor de kennis der onderscheidene geestesstroomingen in het Protestantisme, dat Hase zeer terecht ergens zegt: „Daarop komt in den hervormingstijd ten slotte alles aan, in welke verhouding eene partij tot den Bijbel staat". Zoo waren er, die ja wel den Bijbel als Gods Woord erkenden, maar, naast dit uitwendig woord en daarboven, een inwendig Woord aannamen en als hoogste openbaring Gods begroetten. Aan hen en hunne denkbeelden is de studie van Maronier gewijd. Hij wil den oorsprong hunner leer van het Inwendig Woord in het licht stellen, hare ontaarding, de bestrijding, die haar te beurt viel, en hare beteekenis voor het Protestantisme doen kennen. Daaraan laat hij voorafgaan een overzicht van hetgeen Luther, Zwingli en Kalvijn over den Bijbel dachten. Met macht van citaten uit hunne geschriften toont M. aan, dat voor hen de Bijbel het Woord Gods was, bron en regel voor hun geloof. Toch valt er zelfs bij Kalvijn, den meest volstrekten handhaver van het Schriftgezag, en nog meer bij de anderen, eene zekere neiging op te merken om dat gezag te beperken.

Er wordt onderscheid gemaakt tusschen Schrift en Gods Woord in de Schrift; de waarde van sommige bijbelboeken wordt betwist; het gezag der Schrift tot louter godsdienstige zaken beperkt. Die sporen van eene vrijere verhouding tot den Bijbel verdwijnen bij Luther evenwel spoedig zoo goed als geheel. Zoodra hij te doen krijgt met de Wederdoopers en met

Zwingli over het Avondmaal in strijd geraakt, wordt de letter der Schrift de veste, binnen welke hij zich verschanst. Vrees voor willekeur, behoefte aan vasten grond onder zijne voeten, doen hem zich vastklemmen aan den Bijbel als het Godswoord, waarvan in geen enkel opzicht mag worden afgeweken. Allerminst wist Luther zich te verheffen tot het standpunt van Zwingli, die Gods woord niet alleen in den Bijbel vond, maar in het hart van alle ware Christenen. Trouwens, gelijk M. zoo juist aantoont, pag. 20 en 21, er was een groot verschil tusschen den Duitschen en den Zwitserschen hervormer in de opvatting van den aard des geloofs en van den weg, die er toe leidt, en dit verschil bepaalt beider verhouding tot de Schrift. 't Is Luther met zijn geloof te doen om de verzekerdheid der genade Gods in Jezus Christus; daarom klampt hij zich vast aan de Schrift, die hem die verzekerdheid schenkt. Zwingli's geloof daarentegen is het zalig bewustzijn van een uitverkoren werktuig Gods te zijn, en dat dankt hij aan den Heiligen Geest, die in zijn hart getuigt. Ook zonder de Schrift kan hij gelooven. Het behoeft geen betoog, dat daardoor zijne verhouding tot de Schrift veel vrijer wordt.

Nadat M. aldus het gevoelen der Hervormers over den bijbel geschetst heeft en heeft aangewezen, hoe daarin reeds de kiemen vervat zijn der leer, die hij behandelen wil, komt hij tot zijn onderwerp: de leer van het Inwendig Woord. Als de apostelen dier leer stelt hij den lezers voor de Vrije Doopers. Met dien naam, van Bullinger overgenomen, noemt hij een kring van mannen, door hunne tegenstanders ten onrechte tot de Wederdoopers gerekend, die omstreeks 1530 eene groote uitgebreidheid verkregen had. „Zij onderscheidden zich hierdoor, dat zij aan de zoogenaamde sacramenten als uiterlijk teeken weinig waarde hechtten, het inwendig Christendom op den voorgrond stelden en ook aan het Inwendig Woord Gods boven het uitwendige het hoogste gezag toekenden", pag. 34. Om ze ons te doen kennen, kiest M. drie hunner uitnemendste vertegenwoordigers, Johannes Denck, Caspar von Schwenckfeld en Sebastiaan Franck. Van hen geeft hij achtereenvolgens eene korte levensschets en ontwikkelt uit hunne geschriften, onder gedurige verwijzing naar zijne bronnen, hunne denkbeelden over het Inwendig Woord. Ons overzicht zou te uitvoerig worden,

indien wij M. hier op den voet wilden volgen. Wij zwijgen daarom over zijne mededeelingen uit de levens-, men zou kunnen zeggen lijdensgeschiedenis van dit drietal al te zeer miskende Protestanten en refereeren slechts het een en ander uit M.'s exposé van hunne denkbeelden. Volgens Denck (Maronier pag. 41 sq.) is geloof de toestand der ziel, waarin men zich aan den goddelijken wil onderwerpt en één met Hem is. De grond voor dat geloof ligt niet in de Schrift, maar in eene inwendige ervaring, die elken mensch zegt, dat hij het goede moet doen. Het is dus eene inwendige stem, de stem van het geweten en het godsdienstig gevoel, die het geloof wekt. De Schrift kan die inwendige stem versterken, maar alleen wanneer men de zeven zegelen, waarmee zij gesloten is, weet te ontsluiten met den Heiligen Geest, waarvan ieder mensch eene vonk in zich bezit, die in elk geval voor ieder verkrijgbaar is, wiens wil in overeenstemming gebracht is met Gods wil. Zoo maakt het „inwendig Woord" het recht verstand van het uitwendig Woord (den Bijbel) mogelijk en bewerkt, dat wij daardoor tot hooger kennis worden gevoerd. — Daargelaten het groot verschil van opvatting der christelijke waarheid tusschen Denck en Luther met de andere Hervormers, waarvan deze denkbeelden getuigen en waarvan M. nog andere, treffende voorbeelden bijbrengt uit een paar kleine geschriften van Denck over de Wet en over de Ware Liefde — welk eene andere schriftbeschouwing ontmoeten wij hier! Denck acht de Schrift nuttig tot zaligheid, maar de zaligheid niet aan haar gebonden. Zijn godsdienst hangt niet aan de letter. Boven de letter staat de geest Gods, die vrij en zelfstandig getuigt in het gemoed van ieder, die den ernstigen wil heeft het goede te doen. — De denkbeelden van Schwenckfeld zijn niet zoo helder als die van Denck. (Mar. pag, 58—79). De vraag is ook, en daarop komen wij nader terug, of gene wel hetzelfde bedoelt als deze, wanneer hij tweeërlei Woord Gods aanneemt, een inwendig, eeuwig Woord des Geestes en een uitwendig, vergankelijk Woord der Schrift of der Letter. Het eerste is het verbum incarnatum, het is Christus zelf, die in ons opnieuw mensch wordt, in ons het rechtvaardigmakende geloof wekt en ons de hemelsche schatten en goederen mededeelt, die hij van den Vader ontvangen heeft. Het andere,

het woord der Schrift, evenals dat der prediking wijst alleen op het Woord, Christus. Het is de letter, die den geloovige alleen de geestelijke dingen in beeldspraak voordraagt, ze afschaduwt, op dezelfde wijze als alle aardsche dingen eenigszins beelden zijn van het geloof in de hemelsche waarheid. Maar de zaligheid, de genade, het geloof geeft het ons niet. Dat doet alleen Christus, door wien God, zonder alle uitwendige middelen, de zielen beroert, daarin spreekt en werkt. De dienst, dien het uitwendig Woord daarbij bewijst, is geen andere, dan dat het op den Zaligmaker wijst, zijne weldaad verkondigt. Het baat den mensch echter niet veel, of hij die verkondiging verneemt, als niet vooraf de genade hem in staat gesteld heeft haar te verstaan.

En al verneemt hij die verkondiging niet, ja al was er geen Bijbel, toch zou de mensch God kunnen kennen, die zich in de gansche wereld openbaart, zoo hij slechts in het geloof aan Jezus Christus inwendig den Heiligen Geest tot leermeester heeft. Aldus Schwenckfeld. Nemen wij in aanmerking, dat niet alleen zijne denkbeelden over het Woord Gods van de gangbare meeningen zijner tijdgenooten afweken, maar dat hij over bijna alle godsdienstige vraagstukken, die toen aan de orde waren, overtuigingen uitsprak, die als de ergste ketterijen golden, dan verwondert het ons niet, dat hij zulk een ruim deel heeft gehad van de mishandeling en den smaad, waarmede de onverdraagzaamheid andersdenkenden pleegt te bejegenen. — In de derde plaats schetst Maronier Sebastiaan Franck, den „Schwärmgeist" bij uitnemendheid, over wien zulk een ander licht is opgegaan, dan dat waarin men hem placht te zien, sedert Hase in 1869 zijne kostelijke monographie over hem schreef. Voor Franck was Gods openbaring niet alleen in de Schrift te vinden. De gansche wereld was hem een Bijbel, waaruit men Gods weg en wil leert kennen. Er is dan ook geen sprake van, dat men alleen uit den Bijbel de waarheid zou vernemen. Al had men nooit van hem gehoord, men zou geloovig kunnen zijn, mits men slechts het levende Woord Gods versta, dat Hij op de tafelen van ons hart heeft geschreven. Niet dat de Schrift geene hooge waarde heeft. In vergelijking van andere boeken is zij als de zon tegenover de sterren. In haar is waarlijk Gods Woord, is Christus, ja God

zelf, maar dat alles is in de Schrift verborgen, als de schat in den akker. Het moet er uit opgedolven worden. Bij het licht Gods, dat in het hart van den geloovige schijnt, moet de Schrift worden gelezen, dan ziet men haar licht en haar zin, zooals God die heeft bedoeld. De waarheid in ons moet dus van de waarheid in den Bijbel getuigen; het levende Woord Gods in onze harten, moet ons den sleutel tot het Schriftwoord in handen geven; zoo niet, dan blijft de Bijbel het met zeven zegelen gesloten boek vol onduidelijkheden en dubbelzinnigheden, eene letter, die doodt en allerminst in staat is te dienen tot voertuig voor den H. G., waarop deze van buiten in de ziel glijdt. Op het Inwendig Woord komt het dus aan. Dat Woord moet ons tot wedergeborenen maken en den wedergeborene wordt ook het Bijbelwoord geest en leven. — Men ziet het, ook bij Franck dezelfde verhouding tusschen inwendig en uitwendig Woord als bij Schwenckfeld en Denck. Hij vindt dan ook zijne tijdgenooten in niet minder vijandige verhouding tegenover zich dan zij, en zijn kort maar vruchtbaar leven was arm aan rust en rijk aan strijd en lijden. — Na deze drie voornaamste apostelen der leer van het Inwendig Woord behandelt M. nog ter loops enkele andere voorstanders, dii minores op dit gebied, onder welke o. a. Ochino, Servet en F. Socinus, om daarna in het derde hoofdstuk den oorsprong dier leer op te sporen. Hij vindt die in de Duitsche mystiek, waarvan Echart, Tauler, Suso en Ruysbroeck, de laatste een Nederlander, de voornaamste vertegenwoordigers zijn. Na eene korte uiteenzetting van de denkbeelden dier mannen, schetst hij hun invloed op de Hervorming en toont hij aan, hoe wij in het Protestantisme aan de mystiek te danken hebben al die verschijnselen, die wij kunnen samenvatten in de woorden: het zelfstandig godsdienstig leven in gemeenschap met God tegenover Kerk en Bijbel. Vooral Luther heeft, door het intermediair van Staupitz, rechtstreeks haren invloed ondergaan, gelijk uit zijne werken wordt aangewezen. Bij Zwingli laat die invloed zich althans vermoeden uit zijne verhouding tot den Bijbel, terwijl hij zich bij Oecolampadius duidelijker vertoont. Maar onverholen treedt hij aan den dag bij de Vrije Doopers. Als Luther zijn zij door de Duitsche mystiek tot helderheid gekomen, maar, in onderscheiding van hem, zijn zij niet

halverwege blijven staan, maar aanvaarden zij de consequentie van hun standpunt ook tegenover den Bijbel. Niet, dat zij in al hunne denkbeelden met de Duitsche mystiek overeenkomen, maar dat zij, wat ook voor hen hoofdzaak is, de zelfstandigheid van het innerlijk godsdienstig leven in gemeenschap met God, aan de mystiek ontleenden, het blijkt uit hunne geschriften, vooral uit die van Franck, zonneklaar. Na zoo den oorsprong der leer van het Inwendig Woord te hebben aangewezen, handelt de auteur in het vierde hoofdstuk over hare beteekenis. Hij zet haar uiteen in een drietal paragrafen, die tot opschrift hebben: Letter en Geest, Leer en Leven, Kerk en Staat. Tegenover die richting in het Protestantisme der 16de eeuw, die de heerschappij der letter huldigt, zich buigt voor een gezag, dat buiten den mensch staat, handhaven de Vrije Doopers het echt Protestantsch beginsel, dat geen ander gezag erkent, dan van het individueel geweten.

Tegenover eene dorre en doode leerheiligheid, waarin vooral de Luthersche hervorming verliep, treden zij op voor een praktisch Christendom, de openbaring van een eenvoudig geloof des harten, dat den mensch heiligt. Tegenover het zoo weinig Protestantsche streven om, ter bevordering van hetgeen men het waar geloof achtte, steun te zoeken bij de wereldlijke overheid en het zwaard, dat zij draagt, zijn de Vrije Doopers de kloeke verdedigers van de vrijheid des gewetens, veroordeelen zij ten sterkste elke kettervervolging als onchristelijk en doelloos, en prediken zij eene onvoorwaardelijke verdraagzaamheid, die zelfs in onze dagen nog een desideratum is. Zoo vertegenwoordigen zij het Protestantisme in de Protestantsche wereld en bewaren zij het zout, dat het niet smakeloos wordt. Na dit met gloed geschreven 4de hoofdstuk, voert de schrijver in het 5de een aantal figuren, vooral uit de kringen der Wederdoopers, ten tooneele, die voor hem de ontaarding der leer van het Inwendig Woord vertegenwoordigen. In de eerste plaats teekent hij Carlstadt, daarna de Zwickauer profeten. Vervolgens laat hij ons eene enkele bladzijde lezen uit de geschiedenis van den boerenkrijg en het Munstersche koninkrijk en wijdt hij eene paragraaf aan de Nederlandsche Wederdoopers, David Joris en Hendrik Niklaes, om met eene schets van Theobald Thamer, in wien Neander een vertegenwoordiger en

voorlooper der moderne geestesrichting zag, dit hoofdstuk te besluiten. Bij hen allen vindt M. de sporen van de leer van het Inwendig Woord der Vrije Doopers, maar met zooveel zonderlings vermengd, in zoo phantastischen vorm voorgedragen, getuigende niet langer van eene gezonde, maar van zoo dweepzieke mystiek, dat hunne denkbeelden in dit opzicht slechts eene ontaarding verdienen te heeten van de zuivere gedachten door Denck, Schwenckfeld en Franck uitgesproken. — Heeft de schrijver reeds ter loops gewaagd van het verzet, dat de leer van het Inwendig Woord uitlokte, het 6de hoofdstuk van zijn werk is opzettelijk aan de bestrijders en hunne bestrijding gewijd. Welke treurige proeven van het odium theologicum krijgen wij onder het oog, als M. ons Luther en Flacius in hunne bittere vijandschap tegen de Vrije Doopers teekent, wier denkbeelden meestal, soms zou men zeggen opzettelijk, worden misverstaan.

Veel kalmer was de wijze van bestrijding van de hoofden der Doopsgezinden in ons land, Menno Simons en D. Filips, die van alle mystiek gespeend waren, en bij wie men geen spoor aantreft van de leer van het Inwendig Woord. Zoo goed als voor Luther, is voor hen de Schrift het uitsluitend middel om geloof te wekken. Toch hebben Schwenckfeld en Franck ook onder de Nederlandsche Doopsgezinden sympathie gevonden voor hunne denkbeelden over het Inwendig Woord, gelijk blijkt uit een strijd over deze zaak tusschen twee Alkmaarsche leeraars in het begin der 17de eeuw, eene sympathie, die zich echter tot enkele weinigen schijnt te hebben beperkt. Dat overigens hier te lande, toen in de tweede helft der 16de eeuw de Nederlandsche Hervorming een Kalvinistisch karakter verkregen had, de Vrije Doopers op weinig instemming konden rekenen, laat zich begrijpen. Meestal uit onkunde vereenzelvigd met de Wederdoopers, deelden zij in al den haat, dien dezen zoo overvloedig oogstten. Een der tolken van dien haat is niemand minder dan Marnix van St. Aldegonde, die in 1595 een geschrift uitgaf, waarin hij Wederdoopers en Vrije Doopers over één kam scheert en beoordeelt op eene wijze, zoo onbillijk, dat alleen zijne blijkbaar hoogst oppervlakkige bekendheid met hunne geschriften en denkbeelden tot zijne verontschuldiging kan dienen. Wel is waar bleef hij niet onwedersproken.

De Leidsche predikant Coolhaes, de voorlooper van Arminius en de Remonstranten, neemt het tegen hem op en zendt eene „Verantwoording van Sebastiaan Franck" in het licht, die aan dezen recht laat wedervaren. Maar de denkbeelden van Marnix waren te zeer in overeenstemming met die van het meerendeel zijner tijdgenooten, dan dat Coolhaes op veel instemming mocht rekenen. Het Kalvinisme en ingenomenheid met de leer van het Inwendig Woord zijn twee. Geen wonder dan ook, dat Kalvijn zelf, gelijk Maronier aantoont, zijne scherpste pijlen op de Vrije Doopers afschiet. Er zijn voor Kalvijn geen zotter en slechter menschen dan zij, en de qualificaties, die hij hun geeft, zijn van dien aard, als nu alleen onder kijvende vischvrouwen gebruikelijk zijn. Niet veel beter Zwingli, die zich ook aan dezelfde fout als de meeste bestrijders schuldig maakt, dat hij nl. over alle Wederdoopers op gelijke wijze oordeelt. Hij vooral had moeten onderscheiden tusschen die Anabaptisten, wier euveldaden en ongerijmdheden terecht door hem veroordeeld worden, en mannen als Denck en Franck, met wier denkbeelden over de Schrift en de vrije openbaring Gods in elken geloovige de zijne niet geringe verwantschap bezitten. Doch het zijn er maar weinigen geweest, die in dien tijd in de Anabaptistische bewegingen het kaf van het koorn wisten te schiften. Toch zijn er geweest en met ingenomenheid wijst Mar. op hen. Het waren de Straatsburger hervormers, inzonderheid Capito. Niet alleen, dat deze zich afkeerig betoont van alle maatregelen van geweld, waarmee men in Zwitserland, maar vooral in Duitschland de Wederdoopers bestreed, maar hij spreekt zelf denkbeelden uit over de waarde van het Inwendig Woord boven het uitwendig, die het bewijs leveren dat hij in dit opzicht niet verre staat van Denck en Schwenckfeld. Moet hij onder de bestrijders gerangschikt, zijne bestrijding toont althans eene waardeering, die men bij de overige antagonisten der Vrije Doopers ten eenenmale mist. — Hiermee nemen wij afscheid van de bestrijders der leer van het Inwendig Woord, om ons in het zevende en laatste hoofdstuk hare sporen in lateren tijd te laten aanwijzen, zooals die in Duitschland, Engeland en Nederland gevonden worden. Tal van meer of minder bekende figuren uit de geschiedenis van het Protestantisme passeeren de revue, uit Engeland Barclay,

uit Duitschland Calixt, Arndt, Böhme, Spener, Lessing, om minder bekende grootheden maar niet te noemen; uit ons vaderland Albada, Coornhert, Coolhaes, Lodenstein, de Labadie, Schortinghuis en, last not least, onze Scholten, die in zijne Leer der Herv. Kerk het Testimonium Spiritus Sancti in eere herstelde. In hen allen ziet Maronier geestelijke naneven van de Vrije Doopers, die, zij het ook op gebrekkige wijze, den weg hebben gebaand, dien het Protestantisme betreden moet om het Christendom tot zijn volle recht te laten komen: *dat* alleen te gelooven, wat men zelf als waarheid erkent, en *dat* alleen te doen, wat het geweten voorschrijft. — Met een kort Naschrift, waarin hij den hoofdinhoud mededeelt van Franck's „Encomion", dat hem onder het afdrukken in handen kwam, besluit de schrijver zijn omvangrijk werk.

Dat het werk van den heer Maronier niet alleen omvangrijk, maar ook belangrijk is, het korte overzicht, dat wij van „Het Inwendig Woord" gaven, stelt dit, naar wij vertrouwen, op voldoende wijze in het licht. Wat is er belangwekkender in de geschiedenis van het Protestantisme, dan die worsteling van den menschelijken geest „om God te vinden, om met Hem in gemeenschap te treden, om zijne waarheid te verstaan, en daarmee aan de hoogste en heiligste behoeften der ziel te voldoen?" (Maronier pag. 325). Daarvan maakt de schrijver ons getuigen. Niet alleen, dat hij er ons van verhaalt, ons de resultaten mededeelt van zijne studiën over dit onderwerp, maar hij voert ons telkens aan de bronnen, waaruit hij heeft geput, en stelt ons door overvloedige citaten uit de geschriften van de personen, die hij bespreekt, in staat om ons een eigen oordeel te vormen en het zijne te controleeren. Krijgt zijn werk daardoor hier en daar ontegenzeggelijk iets gerekts, even stellig geven juist die citaten aan zijne studie groote waarde voor de beoefenaars der Protestantsche dogmenhistorie. Wij willen daarmede niet zeggen, dat zij die waarde niet bezit, waar de heer Maronier zelf tot zijne lezers spreekt, zijne indrukken weergeeft, zijne oordeelvellingen en waardeering van personen, feiten en denkbeelden uitspreekt. Integendeel; „Het Inwendig Woord" bevat menige schoone bladzijde, die men niet zonder groot voordeel voor zijne kennis der Hervorming zal lezen. Wij wijzen b.v. op hetgeen, pag. 20 en 21, gezegd is over het ver-

schillend standpunt van Luther en Zwingli, op het hoofdstuk over de beteekenis van de leer van het „Inwendig Woord", op pag. 198 waar gehandeld wordt over de kentering in de ontwikkeling der Hervorming na en door het optreden der Anabaptisten. En zoo zouden wij nog vrij wat meer kunnen noemen, dat om den inhoud en den vorm zeer de aandacht verdient. Maar van hoe groote beteekenis dit ook zijn moge, voor hem, die aangespoord door den arbeid van Maronier het onderwerp zelfstandig onderzoeken wil, is het van nog grooter belang, dat hem op dit tot nog toe weinig bekende terrein den weg gewezen wordt. Welnu, dat geschiedt in „Het Inwendig Woord" en dat is, in onze oogen, een der grootste verdiensten van dit boek. Daardoor wordt het gestempeld tot een werk, dat blijvende waarde heeft voor hen, die hunne studie maken van de ontwikkeling van het Protestantisme. Wij mogen dan ook den auteur dankbaar zijn voor den waarlijk niet lichten arbeid, dien hij zich heeft getroost en waarmee hij onze dogmenhistorische literatuur werkelijk heeft verrijkt.

Het zij mij evenwel vergund, naast deze oprecht gemeende hulde aan den heer Maronier voor zijn belangrijke monographie, enkele bescheidene bedenkingen te doen hooren. Wanneer de auteur in het 2de hoofdstuk van zijn werk zijne lezers met de leer van het „Inwendig Woord" zal bekend maken, dan zou men verwachten, dat hij begon met zijn onderwerp scherp te begrenzen. Hij heeft dit niet gedaan en het komt mij voor, dat dit gemis van eene duidelijke bepaling en eene juiste omschrijving van het te behandelen onderwerp niet nagelaten heeft een ongunstigen invloed uit te oefenen op de compositie van het geheele boek. Laat mij van dit gevoelen rekenschap mogen geven. Wanneer Maronier pag. 35 zegt, dat hij, na eene korte levensschets van de drie voornaamste Vrije Doopers, met den lezer hunne geschriften zal doorbladeren „om daaruit hunne denkbeelden te leeren kennen, vooral over den Bijbel", vervolgt hij aldus: „In hen vinden wij de vertegenwoordigers der leer van het Inwendig Woord". Hieruit blijkt dus, dat volgens den schrijver de denkbeelden van Denck, Schwenckfeld en Franck over de Schrift, althans over haar in de eerste plaats, door hem bedoeld worden, als hij van de leer van het Inwendig Woord gewaagt. Maar koesteren die mannen dan

dezelfde denkbeelden? Is er bij hen ook soms meer schijnbare dan wezenlijke overeenstemming? Bedoelt de een soms ook iets anders dan de ander, al spreken alle drie van het Inwendig Woord? Ziedaar vragen, die, naar onze meening, beantwoord hadden moeten worden, maar die door den auteur niet worden gesteld. Onzes inziens is dit te betreuren, want ware dit geschied, dan zou, gelooven wij, de auteur tot het resultaat gekomen zijn, dat, zoo Schwenckfeld en Franck in de theologie als vogels van eenerlei veeren kunnen beschouwd worden, Denck in elk geval niet de derde in dit bondgenootschap kan worden geacht. Uit de citaten, door Maronier aangehaald, blijkt het duidelijk genoeg, dat er althans op één kapitaal punt tusschen Denck en de beide andere Vrije Doopers groot verschil van gevoelen bestaat. Ik bedoel in de anthropologie. Maronier zelf wijst daarop, wanneer hij op pag. 69 als Schwenkfeld's gevoelen vermeldt: „Door Adams val is de mensch innerlijk dood" en dan onder aan de bladzijde aanteekent: „Denck, zooals wij zagen, dacht er anders over." Inderdaad, Denck dacht er anders over. Volgens hem is Gods geest in iederen mensch. Zoo de mensch slechts wil, kan hij, door dien geest verlicht, de waarheid en het leven vinden (Maronier, pag. 41—50 passim). Is het niet a priori te verwachten, dat zulk een verschil van zienswijze over den mensch zal leiden tot eene geheel verschillende meening over Gods openbaring in den mensch, d. i. over het Inwendig Woord? Bij Denck heeft het Inwendig Woord groote overeenkomst met hetgeen wij verstaan onder Testimonium Spiritus Sancti. Hij noemt het eene inwendige stem, eene inwendige ervaring; het is de stem van het geweten en het godsdienstig gevoel, waaruit alle godsdienst voortkomt, die zich in ieder goed hart luide doet hooren; het is de onsterfelijke Geest, die in Christus mensch geworden is en die tot in eeuwigheid als Geest der liefde in de menschen zal werken enz. enz. Noemt hij die stem het Inwendig Woord tegenover het uitwendig Schriftwoord, dan bedoelt hij de godsdienstige waarheid in den mensch in onderscheiding van die in de Schrift. De eene moet van de andere getuigenis ontvangen. Maar is nu zulk eene moderne opvatting, zouden wij haast zeggen, van het Inwendig Woord ook te vinden bij Schwenckfeld en Franck? Met het oog reeds op hunne anthropologie

laat zich dit niet verwachten en het is dan ook inderdaad niet het geval. De leer van het Inwendig Woord valt bij hen samen met hunne christologie, eene logosleer, die vrij wat overeenkomst vertoont met die van Origenes, op wien zich dan ook Franck bij herhaling tot staving van zijne denkbeelden beroept. Daarbij was het hun te doen om de eenheid van het goddelijke en menschelijke in Christus te handhaven tegenover de kerkelijke leer der communicatio idiomatum. Het Woord is God zelf; het is mensch geworden in Christus; het is Schrift geworden in den Bijbel; het is als Geest van God uitgestort in de wereld en werkzaam in haar en vooral in de menschelijke ziel. Het Inwendig Woord is dus de Logos in ons; hij is het, die den mensch de genade en de waarheid doet verstaan, hem het eeuwige leven geeft, hem de Schrift uitlegt naar de bedoeling Gods. Zonder hem daarentegen verstaat men wel de letter der Schrift, maar het allerheiligste daarin, het Woord Gods, blijft een mysterie. — Nu spreekt het wel van zelf, dat men, op den bodem dezer christologie staande, over schriftgezag, letterdienst enz. ongeveer dezelfde dingen kan en zal zeggen, als van een anthropologisch standpunt, gelijk door Denck werd ingenomen. Doch als twee hetzelfde zeggen, is het dan ook hetzelfde? Komt het Inwendig Woord bij Denck vrij nabij aan onze opvatting van het Test. Spirit. Sancti, heeft Denck wat men noemt *natuurlijke* Godskennis, het Inwendig Woord bij Schwenckfeld en Franck heeft en houdt een *bovennatuurlijk* karakter, het wordt door God *onmiddellijk* gewekt in den mensch, die innerlijk *dood* is en daarom ook geheel onvatbaar om de waarheid Gods te verstaan. Over die onvatbaarheid van den mensch laten zij zich even sterk uit, als Luther pleegt te doen. Franck noemt hem o. a. „des Teufels Bild und Werkzeug." Alleen God kan hem door genade uit die natuurlijke duisternis leiden tot het licht. Nu zegt Luther, dat God dit doet door zijne openbaring in de Schrift; zij daarentegen, dat dit geschiedt door het Inwendig Woord, doordat God zich in den mensch openbaart, rechtstreeks en onmiddellijk. Tusschen die beide gevoelens is zeker een aanmerkelijk verschil, maar toch ook overeenstemming in zoover er èn hier èn daar van bovennatuurlijke openbaring sprake is. — Had niet, zoo vragen wij, door den auteur op deze of dergelijke

wijze de beteekenis van het begrip Inwendig Woord moeten worden vastgesteld, de samenhang met de theologische overtuigingen, speciaal de christologie van Schwenckfeld en Franck zijn aangewezen, het onderscheid moeten zijn in het licht gesteld, dat er is in de leer van het Inwendig Woord, in verband met het dogmatisch standpunt van hen, door wie die leer wordt verkondigd?

Ongetwijfeld is een en ander te vinden in hetgeen de heer Maronier mededeelt uit de geschriften der Vrije Doopers, althans voor hen, die met de Protestantsche dogmenhistorie niet onbekend zijn, maar het komt ons voor, dat het werk van den schrijver in duidelijkheid en daarmede in brúikbaarheid gewonnen zou hebben, indien het data opera ware in het licht gesteld. Nu dit niet is geschied, blijft er in de behandeling van het onderwerp iets vaags, iets zwevends, iets wat den lezer onwillekeurig doet vragen: waar hebben wij eigenlijk mee te doen? — Had de heer Maronier het niet aan eene dergelijke juiste, scherpe casuspositie laten ontbreken, dan zou hij, dunkt ons, ook geene aanleiding hebben gegeven tot de volgende bedenking, die vooral onder het lezen van hoofdstuk 5 en 7, bij ons opgekomen is. In vragenden vorm uitgesproken luidt zij aldus: Heeft Maronier niet allerlei verschijnselen in het Protestantisme met de leer van het Inwendig Woord in verband gebracht, die inderdaad daarmede niet samenhangen?

In hoofdstuk 5 handelt hij over de ontaarding der leer van het Inwendig Woord. Daarin bespreekt hij allereerst de verachting, door Carlstadt en de Zwickauers voor het geschreven woord aan den dag gelegd. Later wijst hij op analoge verschijnselen bij de helden van den boerenkrijg en de dignitarissen van het Munstersch koninkrijk en bij de Nederlandsche Wederdoopers David Joris en Hendrik Niklaes. Dat deze dwepers en hunne denkbeelden ter sprake werden gebracht, als het er om te doen was, eene historie te schrijven van de Protestantsche mystiek, zou voor de hand liggen, maar de auteur stelt zich ten taak, één bepaalden vorm van die mystiek te behandelen, en wel de leer van het Inwendig Woord. Gaat het nu wel aan om andere vormen, waarin zich die mystiek geopenbaard heeft, als verbastering, ontaarding van dien eenen voor te stellen, dien men zelf den belangrijksten acht? Wel

natuurlijk, als er blijkt van een rechtstreeksch verband, maar niet, als men vruchteloos naar zulk een verband moet zoeken. En dat is hier het geval. De denkbeelden van Carlstadt en de overigen, die hier ter sprake komen, zijn wel loten, zelfs zeer wilde en weelderige, van den boom der mystiek, maar het zijn geene ziekelijke uitwassen van eene andere spruit van dienzelfden stam, de leer van het Inwendig Woord. Als ik eene vergelijking mag ontleenen aan de dogmenhistorie der eerste eeuwen, dan zouden wij willen zeggen: Carlstadt c. s. staan tot de Vrije Doopers, met name tot Schwenckfeld en Franck in verhouding, als de Montanisten tot de Alexandrynsche school, vooral tot Origenes. Zij vertegenwoordigen eene gansch andere richting. Het blijkt voldoende uit de citaten, door Maronier meegedeeld. „Ik geef niets om alle Schrift" zei een der Zwickauers (Mar. pag. 165). In den boerenkrijg beroept men zich daarentegen bij herhaling op de *letter* der Schrift, en dan bij voorkeur op het O. T. (Mar. pag. 167). Visioenen en buitengewone openbaringen verleenen aan een David Joris het recht om zich te laten gelden als profeet (Mar. pag. 173sq.). De Geest maakt hem onfeilbaar, zoodat hij niet dwalen kan enz. enz. Wij nemen slechts iets uit het vele en vragen: Wat heeft dit nu gemeen met de denkbeelden der Vrije Doopers, die evenmin schriftverachters waren als letterknechten en bij wie het Inwendig Woord zeker gansch iets anders was, dan b.v. bij David Joris, voor wien het hetzelfde was, als zijn eigene leer, het product van zijn overspannen geest, de schepping van zijne teugellooze phantasie? — Als ontaarding der leer van het Inwendig Woord schetst Maronier in het 5de hoofdstuk ook de denkbeelden van Theobald Thamer, maar ook hier zoekt hij, naar wij meenen, verband, waar het niet te vinden is. Als Thamer in het geweten van iederen mensch en in de natuur eene openbaring Gods erkent, als hij de laatste het zichtbaar Woord Gods noemt, naast het hoorbaar Godswoord in de Schrift; als hij zegt, dat in den mensch, in diens geweten, de waarheid is, geen enkel artikel des geloofs voor waar wil houden, als hij het niet met zijn verstand en zijn geweten voor waar erkennen kan; als hij nu eens 's menschen deugd en dan weer zijn geweten God in den mensch of Christus in den mensch noemt en om den historischen Christus zich

weinig bekommert (Mar. pag. 186 sq.), dan zien wij in hem een theoloog, wiens anthropologie en christologie mijlen ver verwijderd zijn van die der Vrije Doopers, Denck wellicht uitgezonderd. Ja, wij zouden het betwijfelen, of er wel recht bestaat om hem in te lijven bij de mystieken, zooals gewoonlijk geschiedt, en in elk geval ontkennen wij, dat zijne denkbeelden eenige andere dan schijnbare verwantschap bezitten met die der Vrije Doopers, waarvan zij als ontaarding worden voorgesteld. — Noemt zoo Maronier in hoofdstuk 5 ten onrechte ontaarding van de leer van het Inwendig Woord, wat op zijn best als een aanverwant verschijnsel zou kunnen worden gekarakteriseerd, dezelfde fout vonden wij terug in hoofdstuk 7, waarin de latere sporen dier leer worden aangewezen. Wij mogen niet te uitvoerig worden en halen dus maar een paar voorbeelden aan. Als op pag. 278 van Elias Hicks wordt meegedeeld, dat hij de leer van het inwendig *licht* (wat Mar. op pag. 286 verklaard heeft hetzelfde te zijn als het Inwendig Woord) nog eenmaal op den voorgrond stelde, en er wordt dan in éénen adem aan toegevoegd, dat hij aan Christus geen hoogeren rang toekende dan dien van *mensch*, blijkt dan uit dit laatste niet luce clarius, dat met het inwendig licht door Hicks gansch iets anders bedoeld wordt, dan met het Inwendig Woord, dat bij de Vrije Doopers correspondeert met eene christologie, volgens welke Christus niet een mensch maar de Logos is? Hetzelfde zouden wij kunnen vragen omtrent hetgeen meegedeeld wordt op pag. 289 sq. over de denkbeelden van Valentin Weigel en op pag. 292 over die van Calixtus. Van den laatste verklaart M. zelf: „Van het Inwendig Woord vinden wij in zijne geschriften geen spoor". Wij zouden willen vragen, of hij dan wel had moeten worden opgenomen in een hoofdstuk, waarin „de latere sporen" van de leer van Schwenckfeld en Franck behandeld worden? Is het ook niet wat ver gezocht, om Lessing bij de geestelijke nakomelingschap der Vrije Doopers in te deelen, zooals pag. 299 sq. geschiedt? Eerder zouden wij hem onder de rationalisten dan onder de mystieken eene plaats inruimen. En zou eindelijk Prof. J. H. Scholten zich wel op de hem toekomende plaats gevoelen, als hij kon lezen, dat Maronier, aan het slot van hoofdstuk 7, de nieuwe theologie als voortzetting teekent van hetgeen de voor-

standers van het Inwendig Woord in de 16de eeuw hebben bedoeld en Scholten dus als afstammeling in rechte lijn van Schwenckfeld en Franck? Hebben wij in de leer van het Testimonium Spiritus Sancti, zoo meesterlijk door Scholten in zijne Leer der Hervormde Kerk ontwikkeld, eene gelouterde leer van het Inwendig Woord, of het getuigenis des H. G. van Luther, Zwingli en Kalvijn, ontdaan van de gebreken, waarvan zij het niet hadden weten vrij te houden? Ons komt dat laatste niet twijfelachtig voor, en dat Maronier dit ook erkent, blijkt op pag. 323 sq. duidelijk, maar waarom dan de nieuwe theologie, waarvan Scholten onder ons de groote vertegenwoordiger is, voor te stellen als voortzetting van de bedoeling der Vrije Doopers? Staat dit ook in verband met eene neiging, die wij onder het lezen van zijn werk nu en dan bij den heer Maronier meenden op te merken, om te zeer den nadruk te leggen op die uitspraken van de Hervormers, waaruit hun onbegrensde eerbied voor de letter der Schrift en haar gezag blijkt, en te weinig op die verklaringen, die welsprekend getuigen, dat mannen als Luther, Zwingli en Kalvijn, op grond van hun eigen zelfstandig godsdienstig leven, zich wisten te verheffen boven het gezag van Kerk en overlevering niet alleen, maar ook boven dat der Schrift? Het zijn in Maronier's werk de dissenters, als ik dit woord gebruiken mag, die le beau rôle hebben. Zij zijn de vertegenwoordigers van het Protestantsch beginsel in het Protestantisme. De Hervormers, vooral Luther en Kalvijn, zijn hunne hartstochtelijke bestrijders, en die bestrijding geldt vooral de leer van het Inwendig Woord, d. w. z. volgens den schrijver de openbaring van het zelfstandig godsdienstig leven (men zie Maronier hfst. VI). Is dit alles wel volkomen billijk? Wij willen er nu niet van gewagen, dat die bestrijding dikwijls meer Carlstadt en de Wederdoopers geldt dan de Vrije Doopers, cf. pag. 257 en 268, maar dit zouden wij willen vragen: Zou de bestrijding van het formeel beginsel der Vrije Doopers wel zoo hevig zijn geweest, als niet de Hervormers hen om datgene, wat zij leerden, gevaarlijk hadden geacht? Franck's communistische ideeën, Schwenckfeld's avondmaals- en rechtvaardigingsleer, om slechts dit te noemen, waren het kwaad, waartegen de Hervormers te velde trokken, en als wij dit bedenken, ver-

toont zich, naar wij meenen, de bestrijding, die het formeel beginsel der Vrije Doopers trof, wel eenigszins in een ander licht, dan wanneer men haar voorstelt in de eerste plaats als vrucht der onverdraagzaamheid van mannen, die, schroomvallig aan de letter der Schrift gehecht, van elke vrije openbaring van den godsdienstigen geest gruwden. Wij beweren niet, dat de heer Maronier dit ipsis verbis zegt, maar wij herhalen, dat wij bij het lezen van zijne Inleiding en van zijn zesde hoofdstuk den indruk ontvingen, dat aan de Hervormers en hunne denkbeelden niet volledig recht is gedaan. De Heer Maronier zal wellicht antwoorden, dat hij niet bedoeld heeft dien indruk te geven. Wij gelooven dit gaarne, maar had hij dien niet kunnen vermijden, indien hij zijn boek anders had ingericht, zijn onderwerp anders behandeld had? Zijn onderwerp is ... de leer van het Inwendig Woord? Zoo zegt de titel van zijn boek; zoo zegt hij zelf hier en elders in zijn werk. Inderdaad echter geeft hij veel meer, en waarlijk, daarvan maken wij hem geen verwijt; integendeel, wij zijn er hem dankbaar voor; hij geeft eene monographie over de wijze, waarop in het Protestantisme zich het zelfstandig godsdienstig leven heeft laten gelden tegenover het Schriftgezag. Van de verschillende vormen, waarin het zelfstandig godsdienstig leven is opgetreden, geeft hij een vrij volledig overzicht. De leer van het Testimonium Spiritus Sancti in hare verschillende nuances, de leer van het Inwendig Woord, de Montanistische inspiratieleer van vele Wederdoopers, en nog zooveel meer komt achtereenvolgens ter sprake. Maar waarom nu, jammer genoeg, dit alles onder de leer van het Inwendig Woord begrepen? Waarom uit deze leer elke andere vorm van inwendige Godsopenbaring afgeleid of die althans met haar in verband gebracht? Daaraan valt het, naar onze bescheiden meening, juist toe te schrijven, dat noch het aangegeven onderwerp, noch de wijze, waarop overigens de vrije godsdienstige geest zich tegenover het Schriftgezag heeft laten gelden, in aard en wezen scherp en juist worden geteekend. Maar daaraan ook is het, naar ons dunkt, te wijten dat aan de Hervormers niet het volle recht wordt gedaan. Juist omdat de Vrije Doopers zoozeer op den voorgrond geplaatst worden, treden de Hervormers onwillekeurig in de schaduw, en naarmate gene als de vertegenwoordigers van het zelfstandig gods-

dienstig leven bij uitnemendheid gelden, wordt aan het getuigenis des H. G. bij de Hervormers minder waarde en beteekenis gehecht. Niet opzettelijk, niet met voorbedachten rade, maar als een noodwendig, een onvermijdelijk gevolg van het standpunt, waarop men zich heeft geplaatst. Hiermee hebben wij onze voornaamste bedenkingen tegen het werk van den heer Maronier weergegeven. Zij betreffen dus hoofdzakelijk de inrichting van het boek, de wijze, waarop door den auteur de stof behandeld is.

Van tweeën één, òf hij had zich moeten bepalen tot het aangegeven onderwerp, en dan zou, zoo hij dit scherp had begrensd, uit zijne monographie veel hebben kunnen wegvallen, wat, hoe belangrijk ook, met de leer van het Inwendig Woord niet te maken heeft — òf, nu hij dit niet gedaan heeft, maar zijne taak veel breeder heeft opgevat, de stof had anders gerangschikt en bewerkt moeten worden. Dan zou aan de leer van het Inwendig Woord eene plaats zijn aangewezen naast andere openbaringen van den drang van het zelfstandig godsdienstig leven om zich tegenover het gezag, aan de letter van Schrift of belijdenis toegekend, te laten gelden. Maar zoodoende zouden èn die leer èn die andere openbaringen naar haar aard en wezen, in hare overeenkomst en in hare verscheidenheid juister zijn geteekend en meer op hare rechte waarde zijn geschat.

Onze aankondiging heeft reeds grooter omvang verkregen, dan wellicht der redactie van het Theol. Tijdschrift aangenaam is. Daarom naast de bedenkingen van formeelen aard, die hierboven ontwikkeld zijn, slechts een paar, die beweringen gelden van den auteur, die, naar wij meenen, zich historisch niet laten rechtvaardigen. Op pag. 3 beweert Maronier, dat de leer der theopneustie sedert de 3de eeuw uit de Joodsch-Alexandrynsche theologie in de christelijke kerk is overgegaan. Zou dit wel juist zijn? Van eene overtuiging omtrent het geïnspireerd zijn der Schrift, N. zoowel als O. T., vinden wij toch reeds eerder sporen. Men zie Justinus Coh. ad. Gr. c. 13, Dial. 119, Tertullianus C. Marc. 4 : 22 en vooral Irenaeus Adv. Haeres. 3 : 16, 21; 4 : 35, dan wordt men gewaar, dat reeds vóór de 3de eeuw, ook in kringen, die niet onder den invloed staan der Joodsch-Alexandrynsche theologie, het N. T. geïnspireerd

werd geacht. Op bladz. 156 staat: „Ook te Genève stond de Kerk onder den Staat"; bedoeld is de verhouding van kerk en staat te Genève in de dagen van Kalvijn. Zou dat niet veel te sterk zijn uitgedrukt? Men leze het laatste Boek van Kalvijn's Institutio, vooral wat hij in het laatste hoofdstuk daarvan zegt „de politica administratione". Als wij daar als doel van den staat of de wereldlijke macht aangegeven vinden: „ut inter Christianos publica religionis facies existat, inter homines constet humanitas", dan krijgt men niet den indruk van een ondergeschikt zijn van de kerk aan den staat. Het staatsrecht van Kalvijn is tamelijk theokratisch, en daarbij past eene afhankelijke positie van de kerk zeer weinig. Wij meenen dan ook, dat de geschiedenis van de Hervorming te Genève niet zoo sterk pleit voor de bewering, dat het Kalvijn niet gelukt is de zelfstandigheid der kerk te handhaven, als Maronier schijnt te meenen.

Doch reeds opmerkingen en bedenkingen genoeg. Mogen zij den heer Maronier de overtuiging schenken, hetzij hij overigens hare waarde erkent of niet, dat wij zijne belangrijke studie met aandacht hebben gelezen. Ons weerhouden zij in ieder geval niet om „Het Inwendig Woord" ten zeerste aan te bevelen aan allen, die belang stellen in de geschiedenis van de ontwikkeling van het Protestantsch beginsel in het Protestantisme.

Idaard, Juli '91. J. A. Bruins.

Dr. S. D. van Veen, *De Gereformeerde Kerk van Friesland in de jaren* 1795—1804, Gron., J. B. Wolters, 1888.

Dr. Th. Kolde, *Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt in zweiter Auflage von neuem herausgegeben und erläutert*, Erlangen u. Leipzig, 1890.

Deze boeken hebben met elkander niets gemeen dan dat zij veel te lang op bespreking wachtten. Met schaamte erken ik

het tegenover de schrijvers, maar vooral tegenover de Redactie van dit Tijdschrift, die ze mij tijdig genoeg toezond, en waar ik hun en haar gaarne mijne verontschuldiging aanbied, is er maar één ding, dat mij troost, de overtuiging namelijk, dat eene meer tijdige aankondiging van mijne hand aan het succes dezer werken niet zou hebben gebaat of geschaad.

Het boek van den heer Van Veen was oorspronkelijk een Academisch Proefschrift, waarmede hij zich den titel van Theologiae Doctor verwierf, en is daarna door den ijverigen uitgever J. B. Wolters te Groningen in den handel gebracht. Dat het zoodoende in het bezit van meerderen kon komen, moeten wij ten zeerste waardeeren, want al verbaast de schrijver ons niet door zijne groote belezenheid, al kunnen wij niet spreken van moeilijke bronnenstudie en belangrijke ontdekkingen, Dr. Van Veen beschrijft ons een gedeelte van de geschiedenis der Gereformeerde Kerk van Friesland, dat, althans wat de bijzonderheden aangaat, tot dusverre niet genoegzaam werd gekend. Die beschrijving geschiedt op eene aangename, onderhoudende, geregelde wijze. Nadat in Hoofdstuk I het een en ander omtrent den kerkelijken toestand in Friesland vóór 1795 is medegedeeld, vernemen wij in het tweede Hoofdstuk, hoezeer door de staatkundige gebeurtenissen van dat jaar de verhouding tusschen kerk en staat werd gewijzigd, en hoe daardoor in Friesland het houden eener jaarlijksche Synode onmogelijk werd. Gedurende het „Synode-looze tijdperk", dat tot 1804 duurde, zien wij nu eerst eene Commissie van zes predikanten, uit elke Classis één, en vervolgens in Hoofdstuk III de dusgenaamde Kerkelijke Commissie de verschillende belangen der Friesche kerk behartigen, om ten slotte in Hoofdstuk IV met Dr. Van Veen stil te staan bij de belangrijkste verrichtingen van de Synode van Heerenveen, de eerste die na negen jaar weder kon worden gehouden. Dit geregeld verhaal, welks bijzonderheden beter in het werk zelf worden gelezen dan in een zeer beknopt uittreksel, dat ik op deze plaats zou kunnen geven, wordt voorafgegaan door eene inleiding en gevolgd door een paar bijlagen. Dat de schrijver aan zijn werk een register heeft toegevoegd, moge voor velen, in wier boeken vrij wat moeilijker de weg te vinden is, een les ter navolging zijn.

Met het register mee hebben wij hier nu een boek van 298 bladzijden, een dik boek, niet slechts voor een Dissertatie, maar, naar het mij voorkomt, een dik, te dik boek ook voor het daarin behandelde onderwerp. In den geschiedschrijver moge het te prijzen zijn, dat hij niet rust eer hij alle belangrijke bijzonderheden aan zijne lezers heeft medegedeeld, misschien verdient hij nog hooger lof, wanneer hij de kunst verstaat, eene scherpe scheiding tusschen het belangrijke en onbelangrijke te maken en zijnen lezers dit laatste te sparen. Die kunst verstaat Dr. Van Veen veel te weinig; rijp en groen, belangrijk en onbelangrijk vinden wij in zijn boek opgegaard. Om iets te noemen van het vele, dat had moeten worden weggesneden, en dat reeds heel wat regels zou hebben uitgewonnen, wijs ik op de noten, die ons bekend maken met geboorte-, sterfjaren en standplaatsen van in den tekst genoemde predikanten. De minste bijdrage tot de levensgeschiedenis van een belangwekkend persoon acht ik goud waard, maar als iemand niets heeft gedaan dan één of meer gemeenten als predikant dienen, dan zijn een paar data, hoe zegenrijk misschien zijn leven moge geweest zijn, in een geschiedkundig werk van niet het minste belang. Als de heer Van Veen al het overtollige en onbeteekenende had weggelaten, zijn boek zou er ongetwijfeld door gewonnen hebben.

Nog een andere grief heb ik tegen Van Veen als historieschrijver, en wel, dat hij het maar voor de helft toont te zijn, terwijl hij voor de andere helft als apologeet optreedt. Ik wil niet komen in eene waardeering van de werkzaamheid der Commissie van zes predikanten of van die der Kerkelijke Commissie, maar de historieschrijver heeft de feiten te verhalen en hoogstens aan het slot het debet en credit zijner helden op te maken. Dr. Van Veen doet anders; de loftrompet ligt naast hem op de schrijftafel en te pas of te onpas steekt hij dien. Eer wij nog iets hebben vernomen van daden, wordt ons gezegd met welke verdienstelijke mannen wij zullen kennis maken, en na elk handelingetje, hoe klein ook, worden de loftuitingen herhaald. Zou de schrijver soms bang zijn geweest, dat wij de mannen der Friesche Commissiën niet zulke coryphee̋n zouden vinden?

En als ik nu van het algemeene nog even tot het bijzondere

mag overgaan, dan houde Dr. Van Veen mij ten goede, dat ik zijn werk allesbehalve vrij vind van slordigheid. Voor den stijl zal hij het vermoedelijk zelf hier en daar niet opnemen. De aanhalingsteekens in den tekst zijn zeer slordig geplaatst, zie b.v. blz. 144—146, 158, 159. De noten staan nu eens aangegeven bij de namen der predikanten, over wie zij bijzonderheden behelzen, dan bij hun standplaatsen, zie b.v. blz. 79, 80, 210, 211. Bij de bijlagen wordt niet verwezen naar de bladzijden, waarop zij betrekking hebben. Hoe heet eigenlijk de predikant, blz. 68 B. Eijkma, blz. 68, noot 3 B. Eykma, blz. 82 B. Eickma genoemd? Altemaal kleinigheden? Zeker niet voor den historicus, zeker niet voor een geschiedkundig werk, dat er erg door wordt ontsierd.

Dat ik het met sommige conclusiën en meeningen van den schrijver niet eens ben, doet niets ter zake. Voor elken geschiedvorscher blijven de bewezen feiten onomstootelijk, de gemaakte gevolgtrekkingen individueel. Maar daarom ook moet ik protest aanteekenen tegen hetgeen Dr. Van Veen schrijft blz. 1, noot 3, blz. 28, noot 2. Dat vóór het jaar 1795 in ons vaderland de ambten en betrekkingen in den Staat alleen door de leden van de Gereformeerde kerk konden worden waargenomen, gelijk hij daar beweert, kon hij toch beter weten. Het historisch onderzoek heeft duidelijk bewezen, dat te dien aanzien geen geschreven wetten of wetten van usance bestonden, en dat niet-gereformeerden ook wel op het kussen zaten. De literatuur der 17de eeuw, en mannen als de onlangs overleden Mr. J. Soutendam en Mr. J. C. Naber zijn in staat hem beter in te lichten.

Uit belangstelling in zijn arbeid — dit moge de heer Van Veen gelooven — heb ik hier ter plaatse over zijn boek gesproken, met te meer vrijmoedigheid, omdat tusschen het verschijnen en deze aankondiging zulk een groote tijdsruimte ligt. Dit neemt echter volstrekt niet weg, dat ik zijn werk waardeer, omdat het ons met eene belangrijke periode uit de geschiedenis van de Gereformeerde kerk van Friesland bekend maakt.

Prof. Kolde is eigenlijk tot anderer arbeid ingegaan en wel tot dien van niemand minder dan van G. L. Plitt. Ruim vijf-

entwintig jaar geleden bezorgde Plitt eene voortreffelijke uitgave van de Loci communes van Melanchthon in den oorspronkelijken vorm, en thans, nu zij is uitverkocht, geeft Kolde eene nog voortreffelijker tweede editie. Terecht vreesde hij, zooals hij in zijn voorrede zegt, bij de aanvaarding zijner taak, dat zijn arbeid aanmerkelijk van dien van zijnen voorganger zou verschillen, en de uitkomst heeft bewezen, dat de werken van Plitt en van Kolde in menig opzicht twee verschillende boeken zijn, eene uitkomst, die den eerste niet tot oneer, den laatste zeer tot eer verstrekt en het bewijs levert, dat de laatste vijfentwintig jaar voor de beoefening der kerkhistorie niet onvruchtbaar zijn geweest. Inderdaad geeft Kolde ons al wat wij billijkerwijze kunnen verlangen. Plitt gaf vijfentwintig jaar geleden eene reproductie van Melanchthon's Loci naar de allereerste editie in kwarto, te Wittenberg in 1521 uitgegeven. De bezorger van het voor ons liggend boek meende zich daarmede niet tevreden te mogen stellen. Eer toch de ingrijpende veranderingen door Melanchthon werden aangebracht, verschenen nog twee uitgaven, ééne in hetzelfde jaar en terzelfder plaatse, doch in octavo, waarin door den Hervormer kleine verbeteringen werden gemaakt, en ééne van het jaar 1522, door Melanchthon evenzeer bezorgd en reeds hier en daar min of meer gewijzigd. Uit deze drie uitgaven, door Kolde A, B en C genoemd, ligt thans eene critische editie voor ons. Maar niet alleen in dit opzicht, ook door de uitbreiding, vermeerdering en verbetering van de ophelderende aanteekeningen wint deze editie het verre van die van Plitt. Hoe voortreffelijk nu ook de uitgave der Loci moge zijn, niet minder uitnemend is de schets van Melanchthon's theologische ontwikkeling, die Dr. Kolde daaraan doet voorafgaan. Hier wordt klaar en duidelijk aangetoond, dat de auteur der Loci communes tot aan zijne komst te Wittenberg humanist en niet anders dan humanist is geweest, geestverwant van Reuchlin en Erasmus, en eerst daarna werd gewonnen voor Luther en zijne zaak, om zich hoe langer hoe meer te verdiepen in godsdienstige en theologische belangen en het humanisme den rug toe te keeren. Hoe de Loci zijn ontstaan, schetst de schrijver insgelijks met groote helderheid en scherpzinnigheid. Voorafgegaan door deze inleiding wordt het corpus van dit boek

gevolgd door twee bijlagen, de tweede „Melanchthonis declamatiuncula in D. Pauli doctrinam”, reeds door Plitt in zijne uitgave opgenomen, de eerste „Melanchthons Baccalaureats thesen”, door Kolde als merkwaardig genoeg daaraan toegevoegd. Vermeld ik nu nog, dat de auteur dezer tweede editie ook hierin van zijn voorganger is afgeweken, dat hij, waar Plitt Melanthon schrijft, dit in Melanchthon heeft meenen te moeten veranderen volgens de spelwijze in de eerste uitgaven der Loci, dan geloof ik als aankondiger mijn plicht te hebben gedaan en den indruk te hebben gemaakt van hoogelijk ingenomen te zijn met het werk van den Duitschen hoogleeraar. Maar iemand, die aankondigt, en niet wat op of aan te merken heeft, loopt groot gevaar, in de recenseerende wereld voor eene onmogelijke verschijning te worden uitgekreten, en ik bemerk, dat ik dit gevaar zeer nabij gekomen ben. Nu zou ik mij daaraan weinig storen, en, geen liefhebber van visschen, heb ik ook om een dragelijk recensent te zijn in het voor mij liggend boek niet naar euvelen gevischt. Toch heb ik eene enkele bedenking, maar ter wille van den grooten eerbied voor Kolde's werk heb ik die tot het einde bewaard. Zij betreft het hoofdbestanddeel van het boek, de uitgave der Loci. Kolde geeft ons een critischen tekst, neemt daarin de beste lezing op en plaatst de varianten aan den voet der bladzijden. Maar is het nu consequent om tweemaal, S. 78—83 en S. 223—228, waar C eene geheele omwerking heeft van eene „ganze Abschnitt”, die omwerking, zij het ook tusschen haakjes en met kleiner letter gedrukt, in den tekst op te nemen? M. i. behoorden deze grootere varianten, zoo goed als de kleinere, in eene noot en niet in den tekst thuis. Omgekeerd vind ik S. 102, 125, 131 varianten in eene noot vermeld, die in den tekst moesten zijn opgenomen, omdat Kolde zelf ze aanduidt als „richtig” in tegenstelling met hetgeen de tekst ons te lezen geeft.

Dat deze bedenking niets afdoet aan de waarde van het boek, behoef ik wel niet te verzekeren. Wie voortaan Melanchthon wil leeren kennen, zal Kolde niet kunnen missen.

Koog a./d. Zaan, P. Jzn. Proost.
14 Sept. 1891.

Der Glaube Jesu Christi und der Christliche Glaube. Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes von JOHANNES HAUSZLEITER. Erlangen und Leipzig, Andr. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung 1891.

Hoe gewichtiger de plaats is, die in de Paulinische leer der rechtvaardiging door de formule πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ wordt bekleed, des te welkomer moet ons wel elke poging wezen om de beteekenis dier formule in het rechte licht te stellen. Welkom heeten wij haar ook, al wordt zij ondernomen bepaaldelijk met het oog op een enkelen der brieven, waarin de bedoelde spraakwijze voorkomt, gelijk in het werkje, welks titel wij afschreven, het geval is, vooral nu de auteur ons het uitzicht opent, dat hij later zijn onderzoek ook over den brief aan de Galatiërs zal uitstrekken. In zekeren zin hebben wij zelfs reden om met deze beperking van het veld zijner nasporingen voorshands genoegen te nemen, omdat zij zich nu geheel vrij bewegen kunnen, onafhankelijk van het gebruik, in andere N. Tische Schriften van dezelfde formule gemaakt. Trouwens gelijk de zin, waarin zij in den brief aan de Romeinen gebezigd werd, door de lezers uit dat geschrift zelf moest opgemaakt worden, zoo moet ook een afzonderlijk onderzoek van dezen brief voor den uitlegger voldoende zijn om te komen tot het resultaat, dat hij wenscht te verkrijgen.

Met te grooter belangstelling begroeten wij Hauszleiter's geschrift, nu wij in zijn „Vorwort" van hem vernemen, dat hij de slotsom, waartoe hij reeds voor drie jaren gekomen was, niet aanstonds heeft willen openbaar maken, maar die in dat tijdsverloop aan eene voortgezette toetsing heeft onderworpen. 't Is dus eene, naar zijne overtuiging, rijpe vrucht, die ons hier wordt aangeboden. En strekken wij begeerig de hand naar haar uit, wij mogen al aanstonds acte nemen van de in § 1 afgelegde verklaring dat wij ons met dit vraagstuk niet op dogmatisch, maar op uitlegkundig gebied bewegen, en ontmoeten bij de verdere lezing ook inderdaad een geleerde, die aan dit beginsel getrouw blijft, een exegeet, die alleen vraagt naar hetgeen de auteur van den brief aan de Romeinen zelf in zijne formule heeft willen uitdrukken, en die wat hij daarvan

heeft bevonden met veel scherpzinnigheid weet aan te bevelen.

Met de uit de oudheid afkomstige en vast ingewortelde verklaring van onze formule kan Hauszleiter zich niet vereenigen, maar hij beseft dat zij met groote nauwgezetheid moet getoetst worden. Bij dit onderzoek gaat hij uit van eene enkele plaats uit den brief aan de Romeinen, of eigenlijk slechts van haar slot: δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Hij beweert dat de lezers die woorden onmogelijk konden verstaan in dezen zin: „rechtvaardigend dien, die uit het geloof aan Jezus is.'' Het bewijs, dat hij voor deze meening aanvoert, is eerst van taalkundigen, voorts van zakelijken aard.

Vooraf doet zich de vraag voor of deze plaats wel in aanmerking komt. Nog voor eenigen tijd heeft de Leipziger hoogleeraar Fricke in zijn: „der Paulinische Grundbegrif der δικαιοσύνη θεοῦ'', getracht aan te toonen dat het woord Ἰησοῦ moet beschouwd worden als eene toelichting, door afschrijvers bij ἐκ πίστεως gevoegd. Naar mijn oordeel komt onze auteur te recht hier tegen op. Fricke zelf stemt toe dat de door hem verworpen lezing in verreweg de meeste codices voorkomt, slechts in enkele ontbreekt. Aan het aantal en het gezag dezer getuigen had hij meer gewicht moeten toekennen. 't Zijn ook, gelijk hij zelf erkent, hoofdzakelijk (lees: alleen) innerlijke gronden, die hij voor zijne meening aanvoert. Hij beroept zich op de volgende verzen 27, 28, 30 en 31, waar alleen door het woord πίστις het te voren vermelde geloof wordt aangeduid, terwijl het geheele 4e hoofdstuk gewijd is aan de πίστις τοῦ Ἀβραάμ, waartoe vs. 26b de overgang is. Naar 't mij toeschijnt moet dit beroep worden afgewezen. Immers daar ook in de genoemde, onmiddellijk op vs. 26 volgende verzen alleen πίστις te lezen staat, wekt het verwondering dat de afschrijvers juist in vs. 26 eene nadere bepaling van het geloof zouden hebben gemist, waarin zij meenden te moeten voorzien. Daarentegen is het zeer begrijpelijk dat de briefschrijver, na eerst het geloof, waarover hij handelt, als πίστις Ἰησοῦ te hebben gekenschetst, het vertrouwen heeft gekoesterd dat zijne lezers hem genoeg zouden begrijpen, als hij in hetzelfde redebeleid voorts alleen het woord πίστις bezigde. Zij wisten dan wel dat hij daarmee doelde op het even te voren door hem vollediger gedefinieerde geloof.

In aanmerking verdient ook genomen te worden wat Hauszleiter met een enkel woord herinnert, nl. het ongewone der verbinding van πίστις met 'Ιησοῦ, zonder meer, in het N. T. Immers terwijl het zich laat hooren dat enkele afschrijvers gemeend hebben dezen zoo vreemden vorm te moeten verbeteren, in overeenstemming met hetgeen zij verder lazen, vooral in vs. 30; anderen daarentegen hem overnamen op het gezag van hun handschrift, is het niet zeer waarschijnlijk dat wie meenden de woorden, die zij lazen: τὸν ἐκ πίστεως door een bijvoegsel te moeten toelichten, dit zouden hebben gedaan, niet naar het model van hetgeen zij even te voren vs. 22 hadden afgeschreven en dat dus voor de hand lag, maar op eene zoo eigendunkelijke en bevreemdende manier.

Op deze gronden meenen wij, met onzen schrijver, de lectio recepta te moeten handhaven.

Maar hoe moet zij nu worden opgevat? Gelijk wij reeds opmerkten is Hauszleiter van oordeel dat de genitivus 'Ιησοῦ achter πίστεως onmogelijk die van het object kan zijn. Wij hebben hier den genitivus subjecti.

De taalkundige gronden, waarmede dit gevoelen eerst wordt gesteund, zijn m. i. afdoende. Zij komen hierop neder:

De met de woorden τὸν ἐκ πίστεως 'Ιησοῦ van Rom. 3 : 26 zoo gelijkluidende van 4 : 16: τῷ ἐκ πίστεως 'Αβραὰμ — buiten kijf genitivus subjecti — nopen ons reeds tot de poging om gene uitdrukking in gelijken zin, als deze te verstaan.

Zeer juist, maar m. i. nog te zacht gesproken. 'k Zou zoo zeggen, van het grammatisch standpunt behoeft de proef niet genomen te worden om πίστις 'Ιησοῦ te vertalen *het geloof* van *Jezus.* Of is dit niet de meest gewone beteekenis van den genitivus, zoo gewoon dat zij elken taalkundige wel allereerst in de gedachte komen moet? En wordt nu Rom. 4 eene onmiskenbare parallel getrokken tusschen hen, die zijn ἐκ πίστεως 'Αβραὰμ en hen, die in het voorafgaande hoofdstuk waren voorgesteld als zijnde ἐκ πίστεως 'Ιησοῦ, moet er dan niet veeleer van eene proefneming gewaagd worden aan de zijde van hen, die de poging in het werk stellen om den genitivus van de eigennamen in dit tweetal zoo nauw verwante, met elkaar correspondeerende formules aanwezig, in ongelijken zin te kunnen verklaren? Πίστις 'Αβραὰμ, buiten alle tegenspraak

het geloof van *Abraham* en het daarmede vergeleken πίστις Ἰησοῦ niet *het geloof* van, maar aan *Jezus*! Waarlijk er behoort moed toe om dit te beweren.

Onze auteur merkt verder op dat het den Christenen van den ouden tijd niet in den zin kon komen om te spreken van een geloof aan Jezus, zonder nadere bepaling. Immers deze eigennaam, ook door andere, gewone menschen gedragen, was daartoe onvoldoende. Hun was Jezus het voorwerp van geloof als de door God verhoogde Heer, als de verheerlijkte Christus. (Rom. 10 : 9; vgl. I Cor. 12 : 3 en andere plaatsen.) Voor de lezers van dezen brief kon daarom πίστις Ἰησοῦ, zonder meer, de beteekenis niet hebben van *het geloof* aan *Jezus*.

In aansluiting aan deze opmerking worden wij verder gewezen op het gebruik van den naam Jezus in de Paulinische geschriften. De bloote eigennaam dient daar ter aanduiding van Jezus' persoon, in zijne historische verschijning, gelijk door Harlesz, ad Eph. 4 : 21, werd aangetoond. In overeenstemming met hem beroept onze auteur zich verder o. a. op Rom. 8 : 11; 4 : 24, ten bewijze dat eerst met den naam Christus Jezus, of het aan den eigennaam toegevoegde ὁ κύριος ἡμῶν de religieuse beteekenis, die Jezus voor de geloovigen heeft, wordt uitgesproken. Van daar dan ook dat wie in πίστις Ἰησοῦ Rom. 3 : 26 de vermelding meenden te vinden van *het geloof* aan *Jezus*, den tekst moesten corrigeeren, de Peschito (= domini nostri Jesu Christi), en Cod. Claromontanus I (Christi Jesu). Maar zoo getuigen zij voor den oorspronkelijken tekst: τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Want, ware hunne correctuur oorspronkelijk, van waar dan het enkele Ἰησοῦ in den Sinaïticus, Vaticanus, Alexandrinus enz.?

Na aldus op taalkundige gronden zijn gevoelen gestaafd te hebben dat Rom. 3 : 26 τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ niet kan beteekenen: „die uit het geloof aan", maar moet beteekenen: „die uit het geloof van Jezus is", brengt onze auteur nu eerst de gewone en dan de dubbele namen van den Heer, gelijk die in den brief aan de Romeinen gebruikt worden, ter sprake. Onder de bijzonderheden, die hij in deze uitvoerige § § in het licht stelt, trekt natuurlijk bovenal onze aandacht wat afgeleid wordt uit die plaatsen, waar, gelijk in onze formule, de namen Ἰησοῦς en Χριστός met elkaar worden verbonden. Het resultaat

van een uiterst nauwgezet onderzoek is het volgende. Waar in den brief aan de Romeinen de eigennaam Jezus vooraan staat, gevolgd door den titel Christus, daar heeft de schrijver het oog op de historische verschijning van Jezus, als het middel waardoor het werk der verlossing is tot stand gekomen; in het omgekeerde geval plaatst hij den naam Christus vooraan, als de aanduiding van den in Jezus mensch geworden Messias, om nadruk te leggen op de religieuse betrekking, de geloofsverbintenis, waarin zijne belijders tot hem staan.

't Komt mij voor dat een en ander door Hauszleiter op de meest overtuigende wijze is aangetoond en dat hij het recht had uit zijn taalkundig onderzoek dit besluit te trekken, dat gelijk Rom. 3 : 26 *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* beteekenen moet: *die uit het geloof* van *Jezus is*, ook vs. 22 *διὰ πιστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* niet anders kan verklaard worden dan: *door het geloof* van *Jezus Christus.* Ware hier Jezus bedoeld als object van het geloof, dan moest er staan: *διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ.* Maar eerstgenoemde lezing is buiten alle tegenspraak de oorspronkelijke, door het gezag van schier alle codices gewaarborgd.

Laat mij er bijvoegen dat de briefschrijver, die in hetzelfde redebeleid hier dicht op elkander de formules *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* en *πίστις Ἰησοῦ* laat volgen, toch wel beide keeren dien genitivus in dezelfde beteekenis moet gebruikt hebben. En staat het nu vast, gelijk ons is gebleken, dat in de laatstgenoemde spreekwijze de genitivus die is van het subject, dan moet dit ook van de eerstgenoemde gelden.

Na op taalkundige gronden de beteekenis der Paulinische formule, waarover hij handelt, te hebben vastgesteld, gaat Hauszleiter nu over tot wat hij noemt „het theologisch onderzoek". Dit moet leiden tot beantwoording der vraag: laat zich ook zakelijk de uitdrukking „geloof van Jezus Christus" rechtvaardigen? Hoe past zij in de lijst der Paulinische prediking?

Ook bij dit onderzoek gaat onze auteur, onafhankelijk van anderer meening, zelfstandig zijn eigen weg. De slotsom, die hij er uit opmaakt, is deze: de term „geloof van Jezus Christus" dient niet ter aanduiding van „den heilsaneignenden Glauben der Gläubigen", maar van „den heilsvermittelnden Glauben Jesu".

Tot staving van dit gevoelen vangt Hauszleiter in § 7, de eerste van het tweede deel: Theologische Untersuchung,

aan met eene toelichting van de woorden διὰ πίστεως Rom. 3 : 25. Wat wij daar lezen ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι hoort bijeen en gewaagt van hetgeen Christus heeft bijgedragen tot de daad, waardoor God de verlossing heeft tot stand gebracht. Christus, dien God als Verzoener „darstellte", was dit door het geloof, dat hij in zijn bloed d. i. in zijnen kruisdood heeft betoond.

Deze opvatting wordt verder gehandhaafd in § 8 Zusammenfassende Erklärung des Abschnittes Rom. 3: 21—26. Wordt daar gezegd dat Gods gerechtigheid openbaar geworden is διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (vs. 21, 22), in het woord πίστις wordt er het geheele verlossingswerk van Christus, zijne gehoorzaamheid tot in den dood des kruises samengevat, en dat geloof van Jezus Christus vermeld als het middel, waardoor Gods gerechtigheid openbaar geworden is.

In de volgende § Der Glaube Jesu Christi in der Darstellung des Römerbriefes komt dan onze auteur op deze voorloopige qualificatie terug om aan te toonen wat in dezen brief bedoeld wordt, waar sprake is van *het geloof van Jezus Christus* en dat dit geschiedt in den zoo even vermelden zin.

Ik breng gaarne hulde aan de scherpzinnigheid en helderheid, waarmede Hauszleiter deze opvatting heeft ontwikkeld en aanbevolen. Eene andere vraag is het echter of hij de juistheid zijner verklaring ook voldingend bewezen heeft. Ik meen haar ontkennend te moeten beantwoorden en ga daarvan eenige rekenschap geven. Daartoe het geheele betoog van onzen auteur te volgen zou mij te veel plaatsruimte doen behoeven, maar is ook niet noodig. Immers, indien ik mij niet bedrieg, blijft veel van hetgeen tot aanprijzing van de bedoelde interpretatie werd aangevoerd van kracht ook bij eene andere, door Hauszleiter niet besproken opvatting, en strekt dus niet rechtstreeks tot aanbeveling van de zijne. Bij het onderzoek, waaraan wij haar onderwerpen, mogen zulke bijzonderheden buiten rekening blijven en stellen wij op den voorgrond de o. i. beslissende bezwaren, die pleiten tegen hetgeen onze auteur meent geconstateerd te hebben.

Hauszleiter heeft, dunkt mij, niet wel gedaan door eerst de aandacht te vestigen op Rom. 3 : 25, waar onze formule

niet voorkomt en het daar vermelde geloof terugwijst naar hetgeen in hetzelfde redebeleid vroeger er van was gezegd. Hij had dus moeten beginnen met het begin en in het voorafgaand verband het licht zoeken, dat het op die latere uitspraak doet vallen, te meer nog omdat deze van zoo moeielijke uitlegging is. Intusschen ik weiger niet hem op den voet te volgen, en stel dus eerst de vraag aan de orde, waaraan wij Rom. 3 : 25 te denken hebben bij de woorden διὰ πίστεως of διὰ τῆς πίστεως, volgens eene andere lezing, welk verschil hier, meen ik, van geene beteekenis is. Wordt hier bedoeld *het geloof* van Jezus zelven, of dat der geloovigen? Naar mijn oordeel spreekt voor de keus van het laatste zeer veel.

De opvatting, volgens welke διὰ πίστεως zou gewagen van het geloof, waardoor de subjecten zich het heil in Christus toeëigenen is, zegt onze auteur, aan de zwaarste bedenkingen onderhevig. Zij komen hierop neder:

1°. Er is hier sprake van het historisch feit, eenmaal geschied, nl. van den dood van Christus, door welken God de wereld met zich verzoend heeft (2 Cor. 5 : 19). 't Zij men nu διὰ πίστεως met ἱλαστήριον of met προέθετο verbindt, wat zal het dan toch beteekenen dat die goddelijke daad der verzoening in Christus door het geloof der geloovigen „vermittelt" was? Het gaat niet aan de gedachte daarheen om te buigen, dat men zegt, de verzoening komt alleen den geloovigen ten goede. Want niet van de werking der verzoening in het tegenwoordige, maar van hare tot standbrenging in het verledene wordt hier gewaagd. En deze werd niet voltrokken door het geloof der menschen.

Heeft deze bedenking het gewicht, dat Hauszleiter er aan toekent? Slechts schijnbaar, naar ik meen. Natuurlijk, wat God eenmaal heeft gedaan tot heil der wereld, dat is en blijft een feit, onafhankelijk van der menschen geloof. Maar welke daad van God wordt geroemd op de plaats, die ons bezig houdt? Onze auteur heeft die m. i. niet streng genoeg in het oog gevat. Dit blijkt reeds hieruit dat hij haar vereenzelvigt met hetgeen 2 Cor. 5 : 19 van de καταλλαγή gezegd wordt, die wel met haar in verband staat, maar er niet mede verward moet worden. Waarin bestaat wat God, volgens onzen brief, gedaan heeft? Wij lezen ὅν (X. 'I.) προέθετο ὁ θεὸς

ἱλαστήριον κ. τ. λ. Onze auteur merkt op dat deze aoristus wijst op eene handeling in het verleden en dat wij den aoristus *medii* tot zijn recht moeten laten komen. Hoe? „Das mediale προτίθεσθαι", zegt hij, „bezeichnet eine Handlung, bei der das Subjekt von sich aus das Objekt aus seiner bisherigen Verbindung entläszt und vor sich hin stellt". Zeer duidelijk is dit niet. Heeft dan de briefschrijver willen zeggen: „God heeft een door hem opgevat voornemen, door het besluit om dit ten uitvoer te brengen, buiten zich en zoo voor zich geplaatst"? Zoo schijnt het. Maar als wij verder lezen: „Gott stellte Christum..... dar als ἱλαστήριον κ. τ. λ., dan blijkt uit deze toelichting dat onze schrijver iets anders op het oog heeft. Als ik zijn „darstellen" goed versta, dan denkt hij niet aan het tot een besluit, maar aan het tot daad geworden voornemen van God, aan het feit der overgave van Christus in den kruisdood. Dat dit inderdaad het geval is, dit wordt boven twijfel verheven door den volzin, dien wij tusschen de zoo even aangehaalde woorden aantreffen: „Gott stellte Christum, den er in die Welt gesandt hatte 8:3 und dessen er nicht verschonte 8:32, dar als ἱλαστήριον" κ. τ. λ. Men ziet hier blijft niets over van de beteekenis, even te voren aan προέθετο toegekend, en met verwaarloozing van de praepositie wordt dat werkwoord eenvoudig genomen in den zin van ἔθετο.

Aangenomen evenwel dat wij hier even grif met Hauszleiter konden medegaan, als wij zijne interpretatie (?) moeten verwerpen, zouden wij dan ook het recht der door hem geopperde bedenking moeten erkennen? Immers neen! Zeker er is Rom. 3:25 sprake van een voldongen feit in de geschiedenis, van eene daad door God eenmaal volbracht. Maar waarin bestond dan die daad, dit feit? Hierin, dat God Christus Jezus heeft gesteld (dargestellt) tot eene verzoening door [het] geloof. Welnu, indien dit opgevat wordt als het geloof der geloovigen, wordt dan die daad van God gedacht als „vermittelt" door der menschen geloof? Maar wat geeft recht tot deze gevolgtrekking? Veeleer ligt de omgekeerde voor de hand, nl. dat het geloof, waarvan hier gewaagd wordt, moet gedacht worden als „vermittelt" door de beschreven daad van God. Hoe dit zij, deze goddelijke beschikking is en blijft een feit, en behoudt

haar volstrekt objectief karakter, al is het ook dat naar zijn eigen raad de subjecten, die er den zegen van zullen genieten, door hun geloof de door God in Christus verleende genade hebben te aanvaarden en aan haar te beantwoorden.

Zoo mist, zelfs bij Hauszleiter's eigen opvatting, zijne bedenking alle kracht.

Maar tegenover die opvatting heeft de vertaling van προέθετο door *heeft* voorgesteld, voor oogen gesteld, haar m. i. onbetwistbaar goed recht. Moet deze gekozen worden dan bestaat er, gelijk aanstonds in het oog valt, geen bezwaar niet alleen om bij διὰ πίστεως te denken aan het geloof der geloovigen, maar ligt dit geheel voor de hand. God stelde Christus Jezus aan zijn kruis voor (voor oogen) als ἱλαστήριον, en zij ten wier behoeve dat is geschied, moeten wat hun daar werd voorgesteld (voor oogen gesteld), aanvaarden, door het geloof zich toeëigenen.

2°. Tegen de door hem beschreven opvatting van διὰ πίστεως voert Hauszleiter verder aan dat aan den kruisdood van Christus ook eene terugwerkende kracht wordt toegekend. Hij moest eene verzoening wezen ook voor de zonden, die bedreven waren toen God die in zijne lankmoedigheid voorbijzag. Zoo ontstaat de vraag in hoeverre dan toch de gerechtigheid van God in het bloed van Christus de tegen Joden en Heidenen geoefende „zuwartende Nachsicht" in het voorafgaande tijdperk heeft kunnen uitwisschen, indien de dood van Christus niet „an und für sich" de verzoening heeft bewerkt, maar deze subjectief door het geloof „vermittelt" wordt. Op die bedenking moet ik antwoorden dat zij steunt op eene verklaring van de woorden ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ (vs. 26), wier goed recht onze auteur eerst had moeten bewijzen. Bedrieg ik mij niet, dan zou dit hem moeielijk gevallen zijn. Of leent men niet den briefschrijver eene hem vreemde gedachte, als men hem hier laat spreken van Gods „zuwartende Nachsicht"? In het woord ἀνοχή ligt deze beteekenis niet. Rom. 2: 4, de eenige plaats in het N. T. waar het ook staat, komt zij volstrekt niet te pas. Uit het werkwoord ἀνέχω, waaruit dit substantivum stamt, kan zij niet worden afgeleid. En in het verband, waarin dit woord hier gebezigd wordt, vind ik niets wat voor die verklaring pleit. Integendeel, als van God gezegd wordt dat hij vroeger de zon-

den in zijne verdraagzaamheid heeft voorbijgezien, dan moet de bedoeling zijn dat hij dit werkelijk, niet dat hij het slechts voorloopig heeft gedaan, met het voorwaardelijk plan om er toch genoegdoening voor te laten geschieden. Zoo dringt men aan deze uitspraak een zin op, die er niet in ligt en ontneemt aan de bewoordingen, waarin zij vervat is, hare onmiskenbare beteekenis.

De ons hier gegeven voorstelling is eene andere. Tijdelijk heeft God de zonden voorbijgezien, verdragen, om op zijnen tijd, in den tegenwoordigen tijd op overtuigende wijze aan te toonen dat en in welken zin hij toch is δίκαιος.

Zoo meen ik ook deze tweede bedenking te moeten afwijzen.

3°. In de derde plaats beweert Hauszleiter dat de woorden διὰ πίστεως volstrekt moeten doelen op het geloof van Christus zelven, omdat de daad der verzoening door God en Christus is geschied. Zonder het bijgevoegde διὰ πίστεως zou Christus afdalen tot de volstrekte lijdelijkheid van het oud-testamentisch offerlam. Dat toevoegsel schrijft den Heer de hoogste activiteit in zijn lijden toe, door welke zijn aan het kruis vloeiend bloed eerst in Gods oogen verzoenende kracht verkrijgt.

In antwoord op deze redeneering merk ik op dat de schrijver van dezen brief, die elders de door Christus aan zijn kruis betoonde gehoorzaamheid en het langs dezen weg door hem aangebrachte heil met nadruk vermeldt (Hoofdst. 5), in deze geheele pericope de verlossende werkzaamheid van God op den voorgrond plaatst. De strekking van het betoog, dat hij levert, en waarvan vs. 26 aan het eind de slotsom bevat, eischte dit.

Ook weet ik niet waarom de bijgevoegde woorden ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, worden zij niet met διὰ πίστεως, maar met προέθετο ἱλαστήριον verbonden, den indruk moeten geven van volstrekte lijdelijkheid aan de zijde van den gekruisigden Christus. Ik herinner mij geene plaats in het N. T., waar van Christus' bloed wordt gesproken, of daar wordt, zonder dat dit opzettelijk wordt te kennen gegeven, aan zijne vrijwillige overgave in den dood gedacht. Waarom hier juist niet?

Is het zoo m.i. niet noodig op grond van zakelijke redenen, bij de woorden διὰ πίστεως te denken aan het geloof door Jezus zelven betoond, ik moet verder opmerken dat wij dit ook moeielijk kunnen doen. Onze auteur laat hier de

taalkunde geheel buiten spel. Hierin mogen wij zijn voorbeeld niet volgen. Wij vragen: welke aanleiding hadden toch de lezers van dezen brief, om in de uitspraak: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι te denken aan *het geloof* van Jezus zelven? Ik kan die niet ontdekken. Alle aanwijzing van Jezus als het subject des geloofs wordt hier gemist. Om niet onverstaanbaar te zijn had de auteur die moeten geven door te schrijven διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ. Of heeft hij dit gedaan door het bijgevoegde ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι? Hauszleiter is van deze meening. Maar dan moet ik weder vragen: hoe wisten de lezers dat zij dit toevoegsel met de onmiddellijk voorafgaande woorden moesten verbinden? Had er dan niet moeten staan: διὰ πίστεως τῆς ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι?

Na deze overwegingen constateer ik dat de argumenten, door Hauszleiter voor zijne stelling aangevoerd, zeer zwak zijn te noemen. Het is hem niet gelukt te bewijzen dat Rom. 3: 25 in de woorden διὰ πίστεως geen sprake kan zijn van *het geloof* der geloovigen (1°., 2°.), ook niet dat aldaar gedacht moet worden aan *het geloof* van Jezus zelven. (3°.)

Maar misschien is onze auteur beter geslaagd in zijne verklaring van διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ in het voorafgaande vs. 22? Volgens hem beteekenen ook die woorden *dóór het geloof* van Jezus zelven.

Ik heb tegen die opvatting ernstige bedenkingen.

1°. Op hetgeen wij lezen vs. 21: Νυνὶ δὲ ..... δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται..... volgt vs. 22: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰ. Χ. Hauszleiter is van meening dat de hier aanwezige genitivus subjectivus den nadruk doet vallen op Jezus Christus, door wiens geloof de gerechtigheid Gods openbaar geworden is. Maar zoo ziet hij het duidelijk in het oog vallend verband van vs. 22 met vs. 21 voorbij. Immers blijkens het ingevoegde δὲ hebben de woorden δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ π. Ἰ. Χ. de strekking om de zoo even genoemde δικαιοσύνη θεοῦ nader te qualificeeren. De gerechtigheid Gods is openbaar geworden, te weten: de gerechtigheid Gods door het geloof van J. C.

Is dit de onmiskenbare samenhang tusschen het begin van vs. 22 met vs. 21, onze auteur gaat geheel willekeurig te werk waar hij hier eene nadere qualificatie meent te vinden,

niet van de geopenbaarde gerechtigheid Gods, maar van de openbaring dier gerechtigheid.

2°. Maar al vervalt het argument voor zijne stelling, door Hauszleiter aan deze eigendunkelijke opvatting ontleend, daarmede, zou men kunnen zeggen, staat en valt die stelling zelve nog niet. Zou toch niet de formule πίστις 'I. X. hier kunnen beteekenen *het geloof* van J. C. zelven, nu niet als het middel, waardoor Gods gerechtigheid openbaar geworden is, maar op de eene of andere wijze gedacht als „Vermittelung" dier gerechtigheid?

Ik doe die vraag, niet omdat ik geloof dat onze auteur zelf haar zou kunnen overnemen, maar omdat zij van andere zijde kon geopperd worden. Ik erken dat men haar zou kunnen doen op grond van de grammaticale constructie der besproken formule, die allereerst doet denken aan den genitivus possessivus, dus aan *het geloof* van J. C. d. i. het geloof, dat hem eigen was. Maar hoewel taalkundig volkomen juist, ja voor de hand liggend, heeft deze interpretatie, naar ik meen, toch te veel tegen zich om haar te kunnen toelaten. Wat mij daarin verhindert moge hier uiteen worden gezet.

Al erkennen wij van ganscher harte dat de schrijver aan de Hebreën Jezus met het volste recht als den aanvanger en voleinder des geloofs heeft geroemd (12: 2), hieruit volgt nog niet dat deze voorstelling ook in de Paulinische leer der rechtvaardiging op hare plaats zal zijn. Welnu, dat is ook geenszins het geval. In den brief aan de Romeinen wordt de vrijwillige overgave van Christus in den dood geprezen als de daad zijner gehoorzaamheid aan God. 't Is door deze, door de gehoorzaamheid, door de gerechtigheid van dien eenen, dat velen tot rechtvaardigen gesteld worden (Rom. 5). Op dit karakter van Jezus' kruisdood valt al de nadruk. Hierdoor wordt het reeds onwaarschijnlijk dat in dezen zelfden brief dezelfde daad, als oorzaak van denzelfden zegen, ook als eene daad des geloofs zou worden voorgesteld, waardoor zij zou treden in een geheel ander licht, of althans worden gewaardeerd uit een gansch ander oogpunt. Ongetwijfeld, wij hechten aanstonds ons zegel aan hetgeen Hauszleiter op welsprekende wijze in het midden brengt om het oog te openen voor het onwrikbaar geloof, het ongeschokt vertrouwen op God,

waarmede Jezus in den kruisdood is gegaan, verzekerd dat God hem niet verliet en zijne zaak zou handhaven. Maar mag wel dit geloof van Jezus vereenzelvigd worden met zijne gehoorzaamheid? Was het haar beginsel, of haar steunsel?

Wij mogen zelfs nog verder gaan en vragen of het hem, die de groote beteekenis van de door Jezus in den kruisdood aan God betoonde gehoorzaamheid wil doen gevoelen, en op haar allen nadruk legt, wel in de gedachte kon komen om elders even grooten nadruk te leggen op het geloofsvertrouwen van dien kruiseling. Niet dit moest hij doen uitkomen, maar wel de volstrekte zelfopoffering van Christus, uit gehoorzaamheid aan God.

Hauszleiter meent wel dat waar in onzen brief gewaagd wordt van Jezus' gehoorzaamheid en van zijn geloof, dit op hetzelfde nederkomt, gelijk de briefschrijver ook elders te kennen geeft dat *ὑπακοή* en *πίστις* voor hem synonieme begrippen waren. Ten bewijze beroept hij zich op Rom. 16 : 19 vergeleken met 1 : 8. Maar ik vat waarlijk niet wat dit beroep beteekent. Wordt op de eene plaats de gehoorzaamheid, op de andere het geloof der Christenen te Rome geroemd als alom bekend geworden, hoe kan men toch daaruit afleiden dat nu „gehoorzaamheid" en „geloof" woorden zijn van synonieme beteekenis? Het bekend worden van twee zaken maakt ze nog niet aan elkaar gelijk.

In de Paulinische leer der rechtvaardiging is de vermelding van het geloof, dat Jezus zelven eigen was, m. i. ook nog om een ander bezwaar niet op zijne plaats. Stel dat men met Hauszleiter Rom. 1 : 17, waar gezegd wordt dat in het evangelie de gerechtigheid Gods geopenbaard wordt *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, bij de eerste woorden moet denken aan „den heilsvermittelnden Glauben Jesu", bij de laatste aan het geloof, waarmede de subjecten zich dat heil toeëigenen, dan ligt de gevolgtrekking voor de hand dat aan beiderlei geloof hetzelfde karakter moet worden toegeschreven. Want het eerstgenoemde moet er toe leiden dat het tweede ontstaat. Ook ontbreekt hier elke aanwijzing van verschil tusschen die twee. Doch nu rijst er eene m. i. gewichtige bedenking. Waar in dezen brief het geloof ter sprake wordt gebracht, dat deel doet verkrijgen aan de weldaad der rechtvaardiging, daar wordt het

geloof in God bedoeld, maar met een zeer bepaalden inhoud. Object van dit geloof is God, die zijne gerechtigheid geopenbaard heeft (1 : 17), die Jezus onzen Heer om onze rechtvaardiging heeft overgegeven en opgewekt (4 : 24, 25; 10 : 9, 10), die den goddelooze zijn geloof tot gerechtigheid toerekent (4 : 5 enz.); in 't kort 't is het geloof in God, die naar zijne genade alles heeft gedaan om den geloovige te rechtvaardigen.

Welnu, zoo moet ik vragen, kon wel in den brief, waarin het geloof op deze wijze beschreven wordt, dat geloof ook aan Jezus worden toegekend? Ik behoef niet aan te toonen dat dit zich van zelf verbiedt en dat Rom. 1 : 17 met het daar tweemalen genoemde geloof hetzelfde wordt bedoeld, niet eerst dat van Jezus en dan dat der geloovigen, maar beide keeren dat der laatsten.

Tast ik hier niet mis, dan geldt dit ook van 3 : 22, en moet daar, in de woorden: *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*, niet eerst aan het geloof van Jezus zelven, en dan aan dat der geloovigen, maar telkens aan het geloof worden gedacht, waardoor men deel verkrijgt aan het in Christus verleende heil.

3°. Dat dit inderdaad zoo is, daarvoor pleit ook wat wij verder gaan opmerken.

Op de conclusie Rom. 3 : 20 uit het voorafgaande getrokken: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ*, volgt nu een positief betoog, waarvan de slotsom wordt opgegeven vs. 28: *λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου*, terwijl er bij wordt gevoegd dat dit evenzeer van de heidenen, als van de Joden geldt: *ἐπείπερ εἷς ὁ θεός, ὅς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως, καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως*. Hier kan, al ware 't alleen om de tegenstelling van de wetswerken, bij *πίστις* aan niets anders gedacht worden dan aan „den heilsaneignenden Glauben". Welnu dan ook niet in het zoo goed als onmiddellijk voorafgaande slot van vs. 26, waar geheel op dezelfde wijze als in vs. 30 het verband tusschen de handeling van God, die de weldaad der rechtvaardiging verleent en het geloof dergenen, die haar deelachtig worden, door het voorzetsel *ἐκ* wordt aangegeven. Ik weet waarlijk niet wat tegen deze gevolgtrekking met grond kan ingebracht worden.

Wie schrijft: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν (θεὸν)..... δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, en even daarna, in hetzelfde redebeleid: [θεὸς] δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως, hij bedoelt beide keeren hetzelfde geloof en wel het geloof der geloovigen. De genitivus van den eigennaam Ἰησοῦ de eerste maal met πίστις verbonden heeft wel de strekking om het geloof te qualificeeren, maar niet als *het geloof van Jezus* zelven, wel als het tot Jezus in betrekking staande geloof. Die qualificatie, verder stilzwijgend verondersteld en begrepen, behoefde niet herhaald te worden.

Uit het opgemerkte volgt hoe ook de vs. 22 voorkomende formule διὰ πίστεως Ἰ. Χ. moet verstaan worden. Ofschoon eenigszins vollediger, is zij geheel gelijkluidend met ἐκ πίστεως Ἰησοῦ vs. 26. Als deze spreekt zij van *het geloof* der geloovigen. De tautologie, die Hauszleiter bij deze verklaring in dat vers vindt, kan ik er niet ontdekken. Wordt de δικαιοσύνη θεοῦ, hier gequalificeerd als δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰ. Χ., nader beschreven als bestemd voor allen, die gelooven, deze laatste woorden bevatten geene noodelooze herhaling van het reeds vermelde geloof. Integendeel deze was onmisbaar om te doen gevoelen dat die weldaad wel voor allen verkrijgbaar is, maar verkregen wordt alleen door hen, die het geloof bezitten, door hetwelk men haar deelachtig wordt.

Wel verre dan ook dat deze gewaande tautologie ons zou verplichten om het hier twee malen genoemde geloof van elkaar te onderscheiden, door den schrijver eerst *het geloof* van Jezus zelven, dan dat der geloovigen te laten vermelden, besluiten wij integendeel dat met de te dezer plaatse genoemde πιστεύοντες bedoeld worden de πάντες, aan wie de zoo even genoemde πίστις Ἰ. Χ. eigen is en dat dus deze formule te kennen geeft „den heilsaneignenden Glauben", niet „den heilsvermittelnden Glauben Jesu".

4°. Nu kan men nog wel, met Hauszleiter, een argument vóór zijne opvatting ontleenen aan de parallel, die Rom. 4 tusschen het geloof van Abraham en het geloof, waaruit de Christen gerechtvaardigd wordt, wordt getrokken, en uit de vergelijking van πίστις Ἀβραάμ en πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ afleiden, dat deze laatste moet beteekenen: *het geloof* van Jezus zelven. Ik moet evenwel de juistheid dezer gevolgtrekking betwisten.

Waartoe toch dient hetgeen in het genoemde hoofdstuk uiteengezet wordt? Om te herinneren aan hetgeen de Schrift zegt, dat ook Abraham niet uit werken gerechtvaardigd is, maar dat zijn geloof in God hem tot rechtvaardigheid is gerekend (vs. 2, 3), en om zoo te komen tot de conclusie: „En dat het hem is toegerekend, is niet alleen om hem geschreven, maar ook om ons, daar het ook ons zal worden toegerekend, (let wel) die gelooven in hem, die Jezus, onzen Heer, uit de dooden heeft opgewekt, welke overgegeven is om onze overtredingen en opgewekt om onze rechtvaardiging" (vs. 23—25).

Welnu, hier hebben wij geene vergelijking tusschen het geloof van Abraham en het geloof van Jezus, van welk laatste geene sprake is. De briefschrijver stelt zich alleen ten doel aan te toonen dat de leer van de rechtvaardiging niet uit werken, maar uit geloof reeds wortelt in het O. T., blijkens hetgeen van Abraham geschreven staat. Verder gaat hij niet, maar doet integendeel, door de beschrijving, die hij geeft van het Christelijk geloof, het *bijzonder* karakter van dat geloof, in onderscheiding van dat des aartsvaders, uitkomen. Hieruit valt dus aangaande de quaestie, die ons bezighoudt, niets af te leiden.

Meer, oogenschijnlijk althans, uit de vergelijking van *τὸν ἐκ πίστεως* Ἰησοῦ Rom. 3: 26 met *τῷ ἐκ πίστεως* Ἀβραάμ 4: 16. Oogenschijnlijk, zeg ik. Immers op de laatst aangehaalde plaats wordt eigenlijk niet *rechtstreeks* meer gewaagd van het geloof des aartsvaders zelven, maar van het geestelijk nageslacht, welks vader hij is geworden, dat zijn geloof heeft geërfd, dat gedreven wordt door hetzelfde geloof, waarvan hij het voorbeeld heeft gegeven.

Wat *ὁ ἐκ πίστεως* Ἰησοῦ betreft, zegt Hauszleiter zelf dat „nicht der gemeint ist, der „den Glauben Jesu" hat, sondern derjenige, welcher in *πίστις* Ἰησοῦ den objektiven Grund seiner eigenen Rechtfertigung erblickt" (s. 35). Men ziet hoe belangrijk het verschil is. Ook bij de opvatting van onzen auteur loopt er tusschen hen, die zijn uit het geloof van Abraham en hen, die zijn uit het geloof van Jezus, slechts tot op een zeker punt een parallel, terwijl van daar de lijnen uiteengaan.

Welnu, ook aan ons het recht om te vragen hoever de vergelijking opgaat tusschen *οἱ ἐκ πίστεως* Ἀβραάμ en *οἱ ἐκ πίστεως*

'Ιησοῦ, en waar zij niet meer mag gedrukt worden. Hoe, indien wij eens ten antwoord gaven: ziet hier het derde van de vergelijking: πίστις 'Αβραάμ beteekent het geloof, dat Abraham heeft verwekt in zijn geestelijk nakroost, πίστις 'Ιησοῦ het geloof, dat Jezus in de zijnen heeft verwekt? Verder gaat de parallel niet, verder behoefde zij ook niet te gaan voor het doel van den briefschrijver.

Aan het slot van bovenstaande opmerkingen naar aanleiding van Hauszleiter's geschrift, meen ik te mogen constateeren:

1°. in den brief aan de Romeinen beteekent de formule πίστις 'Ι. Χ. niet *het geloof* aan (in) J. C. (Hauszleiter).

2°. ook niet *het geloof* van Jezus zelven (tegen Hauszleiter).

3°. Zij dient ter aanduiding van *het geloof* der geloovigen. (tegen Hauszleiter).

Verder dan de uiteenzetting van dit drietal stellingen reikt mijne taak als beoordeelaar niet. Zij roept mij niet om ook de vraag te beantwoorden, die hier aanstonds opkomt: hoe dan de in de besproken formule voorkomende genitivus 'Ιησοῦ Χριστοῦ moet verklaard worden. Het zij mij alleen veroorloofd hier te concludeeren dat, indien die tweede naamval niet is de genitivus objecti, maar subjecti, evenwel niet de genitivus possessivus, er dan grammatisch geen andere overblijft dan de genitivus originis of auctoris. Zoo heeft de critiek van Hauszleiter's geschrift mijne overtuiging bevestigd, dat de bedoelde formule geene andere interpretatie toelaat, dan deze: het geloof in God door J. C. verwekt. Hoe goed deze opvatting past in de Paulinische leer der rechtvaardiging, gelijk die ook in den brief aan de Romeinen wordt voorgedragen, daarover zou ik zeer gaarne het een en ander in het midden brengen; maar dit is niet van deze plaats. Daarom eindig ik met de betuiging van mijn dank aan Hauszleiter voor hetgeen hij m. i. onwederlegbaar heeft aangetoond en voor het vele dat ik van hem leerde, ook waar ik met hem niet kon medegaan.

H. P. Berlage.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Onderscheiden geschriften heb ik hier te vermelden, die, aan de Redactie ter bespreking toegezonden, met eene beknopte aankondiging kunnen worden afgedaan. In de eerste plaats *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchton. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie*, von Lic. theol. Ernst Troeltsch (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht; M. 4.50). De auteur dezer studie gaat uit van de stelling, dat de orthodox-protestantsche, als alle dogmatiek naar haar diepste wezen een apologetisch karakter heeft. „Sie — de orthodoxe theologie — entsprang nicht dem Ideal der blossen Fixirung des Glaubensinhaltes oder des kirchlichen Bewusstseins — das sind moderne Auffassungen vom Wesen der Dogmatik, auf welche man sich erst wegen der unüberwindlichen Schwierigkeiten der eigentliche Aufgabe zurückgezogen hat —, sondern sie entsprang, wie alle Dogmatik und das Dogma selbst dem apologetischen Bedürfniss einer Auseinandersetzung zwischen den positiven Religionsvorstellungen und dem übrigen Wissen eines Kulturvolkes". „Die erwähnten modernen Auffassungen", teekent hij hierbij nog aan, „können übrigens doch auch ihren Zusammenhang mit der apologetischen Wurzel aller Dogmatik nicht verleugnen, die erste, indem sie bei ihrer Sublimirung des Christentums zum religiösen Geiste und bei der Einordnung desselben in die allgemeine religiös-metaphysische Spekulation doch in erster Linie nur die Conservirung des Christentums in der Not der Zeit beabsichtigt, die andere, indem sie durch die Not gedrängt den Beweis zu führen sucht, dass eine Apologetik weder nötig noch in der Natur der Sache begründet sei; das

ist aber bereits eine — wenn auch sehr missliche — apologetische Operation". Krachtens dit eigenaardig karakter der dogmatiek heeft dan de historicus, die de ontwikkeling der christelijke dogmatiek in hare diepste eigenaardigheid wil begrijpen, „nicht sowohl auf die philosophischen Elemente und die tradirten Vorstellungsstoffe als solche zu achten, sondern auf die Fugen und Nähte zwischen beiden, auf die komplizirten Versuche beide zu vereinigen oder gegen einander sicher zu stellen, auf die gequälten Bemühungen um „Glauben und Wissen". In dieser Arbeit liegt die wahre Bedeutung der Dogmatik. So notdürftig jene Regulirung auch immer gelingen mag, die Frage, ob und wie beides zusammen bestehen kann, ist die eigentliche Cardinalfrage der Dogmatik, soweit sie Dogmatik und nicht etwa Bekenntniss ist, und die jeweilige Beantwortung dieser Frage ist der Schlüssel zum Verständniss ihrer einzelnen grossen Ausgestaltungen".

Van deze gedachte uitgaande, wil nu de auteur een onderzoek instellen naar de verhouding, waarin de oud-luthersche dogmatiek openbaring en rede, geopenbaarde en redelijke waarheid, tot elkaar stelt. Dat onderzoek knoopt zich vast aan twee namen, „an den des Melanchtons, der das ganze protestantische Bildungswesen teils direkt, teils indirekt begründet und in Zusammenhang damit die Grundlage der protestantischen Dogmatik geschaffen hat, und an den Johann Gerhards, der mit der ganzen Gelehrsamkeit seiner Zeit ausgerüstet, zugleich die Weiterbildung des Aristotelismus aufnahm und so neben dem Hutter'schen Compendium, dem neuen Lehr-und Textbuch der Gymnasien und der akademischen Lekturen, sein dogmatisches Riesenwerk als eine zeitgemässe Umformung der wissenschaftlichen melanchtonischen und als Basis und Fundgrube aller späteren Dogmatik aufrichtete". „Da das Theologengeschlecht nach Gerhard nur durch Verschärfung des Doktrinarismus, Steigerung der Polemik und Verringerung des eigentlich religiösen Gehaltes, aber nicht durch materiellen Aenderungen sich von ihm unterscheidet, so kann dieses Resultat für das ganze Luthertum gelten, wie es von der Grundlegung der neuen Kirche bis zu dem Eindringen des modernen Denkens und dem Sturz der Orthodoxie sich gestaltet hat".

Het onderzoek is in tweeën gesplitst. In het eerste deel

wordt onderzocht, welke de uitwendige verhouding is, waarin de, van openbaring uitgaande, theologie en de overige, op de rede zich grondende, wetenschappen tot elkaar gesteld worden, hoe beider gebied wordt afgebakend en een ingrijpen van de eene macht in het gebied der andere wordt voorkomen; in het tweede, welk innerlijk verband tusschen beide wordt erkend, bepaaldelijk, in hoeverre eene redelijke godskennis wordt erkend, wat deze inhoudt en in welke verhouding zij staat tot de geopenbaarde waarheid. Opmerking verdient daarbij nog, dat de auteur bij zijn onderzoek de historische volgorde omkeert. Hij begint telkens met uiteenzetting van Gerhards denkbeelden om van daar uit tot die van Melanchton op te klimmen. Dit om daardoor juist te duidelijker de lijn der historische ontwikkeling en de beteekenis van Melanchton te dien opzichte te doen uitkomen. Immers, „macht man den Anfang mit Melanchton, so gewinnt man bei dem ungeheuren Umfang seiner Arbeiten, bei der schwankenden Entwickelung seiner Auffassung und bei dem stets vorwiegenden Interesse für die sogenannten ursprünglichen Ideen der Reformation keinen sicheren Ausgangspunkt und namentlich keine Einsicht in der Continuität der geschichtlichen Entwickelung der lutherischen Kirche und Doktrin, vielmehr erlahmt die Aufmerksamkeit gerade da, wo seine Auffassung für das geschichtliche Verständniss der Folgezeit entscheidend zu werden beginnt, und man endet nur zu leicht mit dem an den Bedürfnissen moderner Theologie orientirten Ergebniss, entweder dass er das Misverständniss der reformatorischen Ideen selbst eingeleitet und ein noch grösseres vorbereitet, oder dass er mit seinem bald getadelten, bald gelobten Freisinn in den Gang der Dinge nicht recht hineingepasst habe. Dem gegenüber ist es wohl am Platze, zuerst den Tatbestand bei dem grossen orthodoxen Theologen zu erheben und dann zu untersuchen, welche Anknüpfungspunkte sich hiefür bei dem Schöpfer der protestantischen Dogmatik und des protestantischen Unterrichtswesen darbieten".

Dit een en ander moge voldoende zijn om eenig inzicht te geven in aard en strekking van dit geschrift, waarop ik overigens hier alleen de aandacht kan vestigen. Laat ik er enkel nog bijvoegen, dat het mij voorkomt, èn om den helderen blik, dien het geeft op de bij het oud-Lutheranisme geldende leidende

beginselen op wetenschappelijk en wijsgeerig gebied en op de waarde, daarin aan de menschelijke rede toegekend, èn om de uitvoerige schildering van de beteekenis en de werkzaamheid van Melanchton, „Schöpfer der protestantischen Theologie und zugleich Schöpfer des protestantischen Bildungswesens", „in erster Linie der kirchliche Reformator des Humanismus und dann erst in zweiter Linie der humanistische Reformator der Theologie", in hooge mate de aandacht te verdienen.

Dit laatste zou ik niet durven verklaren van het thans voor mij liggende werk *Die Kirchlichkeit der s. g. kirchlichen Theologie geprüft* von Johannes Gottschick (Freiburg i. B., Verlagsbuchhandlung von J. B. C. Mohr; M. 4.00) De schrijver is Ritschleaan; de door hem beoordeelde richting is het zoogenaamde Neo-lutheranisme, welks hoofdvertegenwoordigers, Hoffmann, Luthardt en Franck achtereenvolgens de revue passeeren. Zijn hoofddoel is daarbij, in het licht te stellen, dat de methode dezer mannen hunne theologie onbruikbaar maakt voor de kerkelijke praktijk. Want — in dezen is hij eenstemmig met zijne tegenpartij — „die Theologie hat einen kirchlichen Beruf". Terecht heeft Luthardt het als het doel en den triumf van allen theologischen arbeid erkend, „dass man ihre Aufstellungen an den Kranken- und Sterbebetten, zur Unterweisung der Unmündigen und Befestigung der Zweifelnden und Schwankenden und in den ernsten Fragen des Gewissens brauchen könne". Welnu, aan dien eisch, betoogt schrijver, voldoet noch de theologie van Hoffmann, die uitgaat van de persoonlijke ervaring van herstelde gemeenschap met God, maar zonder den weg aan te wijzen om tot die ervaring te komen; noch die van Luthardt, die tot het geloof aan de heilswaarheid wil brengen van een ondersteld natuurlijk godsbewustzijn uit en voorts het geloof aan den Christus doet rusten op een historisch bewijs van de wonderen, in de eerste plaats van de opstanding van Christus; noch eindelijk die van Franck, die, uitgaande van eene vermeende onmiddellijke verzekerdheid van wedergeboren te zijn tot een nieuw mensch, volgens de methode der natuurwetenschap van dit feit als gevolg tracht op te klimmen tot kennis van de oorzaak daarvan, uit het eigenaardige der wedergeboorte wil opmaken van welken aard de

macht is die haar teweegbrengt, geheel op dezelfde wijze waarop de natuurkundige bij de spectraalanalyse uit de eigenaardigheden van het zonnespectrum de chemische bestanddeelen der zon leert kennen. Al worden nu hierbij, zooals van zelf spreekt, tal van juiste opmerkingen gemaakt, ten slotte staan toch de strijdende partijen te ver van ons af dan dat hun strijd meer dan zeer matige belangstelling bij ons zou kunnen wekken.

In *Het Ethisch-Evangelisch standpunt in het Christelijk-godsdienstig geloof* (2 deelen; *f* 3.75) gaf ons de heer A. C. Leendertz, doopsgez. predikant te Holwerd, *eene studie op het gebied der Godsdienst-wijsbegeerte volgens de beginselen der Religions-philosophie van Immanuel Kant.* In een eerste, inleidend, hoofdstuk stelt schrijver allereerst de vragen: Waarom niet orthodox? en: Waarom niet modern? Op het eerste luidt het antwoord: Omdat ik mij niet kan vereenigen met het wondergeloof zoomin als met het dogmatisme der orthodoxie. Inzonderheid over het eerste punt handelt hij breedvoerig èn reeds in dit eerste hoofdstuk èn later nog in eene afzonderlijke studie over het supranaturalisme. Kenmerkend voor zijn standpunt is, dat hij scherpe scheiding maakt tusschen tweeërlei supranaturalisme: 1° geloof aan inwendige openbaring van het bovennatuurlijke aan bepaalde personen; 2° geloof aan uitwendige openbaring van het bovennatuurlijke in bijzondere feiten of gebeurtenissen. Het eerste, het geloof dat in bepaalde toestanden, bij de prophetische inspiratie, in de religieuse extase enz., een rechtstreeksch contact van den physischen mensch met het metaphysische, van den eindigen geest met den Oneindige plaats grijpt — welke aanraking somtijds zoo overweldigend kan zijn voor den mensch, dat zijn zinnelijk organisme daartegen nauwelijks bestand is; cf. wat Hand. IX ons bericht over Paulus' ervaring op den weg naar Damaskus — moet volgens schrijver worden aanvaard als behoorende tot de meest wezenlijke kenmerken van den christelijken godsdienst. Het laatste daarentegen, het geloof aan wonderen op natuurlijk gebied — daaronder ook begrepen de wonderdadige geboorte, de opstanding en hemelvaart van Jezus — wordt door hem beslist verworpen, als niet enkel gewraakt door de resultaten van het historisch-kritisch onderzoek en daarbij slechts door

misverstand in verband te brengen met het godsdienstig geloof, maar ook in strijd met de wetten van het denken, in de eerste plaats met de causaliteitswet. Wat zijne bestrijding van het dogmatisme betreft, daarbij stelt hij uitdrukkelijk op den voorgrond, dat ook volgens hem niet alleen ieder christenmensch eene dogmatiek heeft, maar er ook sommige grondwaarheden zijn, die door alle belijders van den christelijken godsdienst gemeenschappelijk moeten worden omhelsd, zoodat dus de kerk als zoodanig altijd een belijdend karakter draagt en moet dragen. Wat hij in de orthodoxie wraakt, is uitsluitend, dat zij hare supranatureel gekleurde confessie voor algemeen geldig verklaart, die beschouwt als den eenig waren en eenig mogelijken vorm van het godsdienstig geloof en daarmede de onvergeeflijke fout begaat van de goddelijke waarheid niet te onderscheiden van den menschelijken vorm, waarin zij is gehuld. Dat hij echter — om dit in het voorbijgaan op te merken — zelf van laatstgenoemde fout niet zoo vrij is als hij meent, blijkt, dunkt mij, sterk uit tal van uitvallen tegen de orthodoxen, hier en daar in zijn boek te vinden, als b.v. dat van hen, die hardnekkig aan het geloof aan wonderen vasthouden, het woord geldt van den propheet: „Dit volk eert mij met de lippen, maar houdt het hart verre van mij" (I, 214), uit de betiteling van wie de godheid van Christus belijden als „naamchristenen", „nog niet eens staande op den drempel van het voorportaal, dat hun den toegang moet verleenen tot den tempel van den christelijken godsdienst, tot het heiligdom van Jezus' evangelie van het Koninkrijk Gods" (II, 254) enz.

Stelt zoo schrijver zich scherp tegenover de orthodoxie, aan den anderen kant kan hij ook niet medegaan met de modernen. Al dadelijk, omdat de naam modern onjuist is en hem tegenstaat. Men kan niet spreken van een modern godsdienstig geloof; immers het christelijk godsdienstig geloof is, naar zijn innigst en waarachtig wezen, niet voor verandering vatbaar. En, afgezien daarvan, heeft hij ernstig bezwaar tegen wat de modernen verkondigen, of liever, tegen wat zij niet verkondigen, hiertegen nl., dat zij het onsterfelijkheidsgeloof, zoo al niet loochenen, dan toch te weinig op den voorgrond stellen, niet met den grooten Koningsberger wijsgeer erkennen, dat het zwaartepunt van den christelijken en van allen waren

godsdienst gelegen is in het geloof aan een leven aan gene zijde des grafs. Daaraan sluiten zich dan nog andere grieven aan, in de eerste plaats tegen de wijze waarop zij, althans velen hunner, het ontleedmes der kritiek hanteeren, getuige de hypothese-Loman en de Paulus-Episkopus-hypothese van de schrijvers der *Verisimilia*, wat overigens „nog maar kinderspel is in vergelijking bij andere — door S. niet genoemde — dingen, die soms worden uitgegeven als zekere en onbetwistbare resultaten van het historisch-kritisch onderzoek der moderne theologie." Dat aan de moderne richting de toekomst zou behooren, meent schrijver dan ook sterk te moeten betwijfelen. En met uitspraken van J. W. van der Linden, P. H. Hugenholtz en anderen tracht hij aan te toonen, dat men dit ook onder modernen begint in te zien, er zich van schijnt bewust te worden, dat het hun veel te veel ontbreekt aan wat Schr. zou willen noemen: het evangelisch element.

Tusschen orthodoxen en modernen stelt zich schrijver dan als ethisch-evangelisch. Als evangelisch, omdat hij, wat den inhoud van zijn geloof aangaat, zich in allen deele aansluit aan het evangelie, door Jezus verkondigd en in de Nieuw-Testamentische geschriften ons bewaard. Als ethisch-evangelisch, eensdeels om daardoor zich te onderscheiden van de supranatureel-evangelischen — met wie hij het natuurlijk evenmin kan vinden als met de orthodoxen, daar anti-dogmatisme en afkeer van wondergeloof hem nu eenmaal „in merg en been zit"; anderdeels om te doen uitkomen, dat hij, in overeenstemming met tal van hedendaagsche godgeleerden, in de eerste plaats met Rauwenhoff, Hoekstra, Cannegieter en Lipsius, die gezamenlijk als ethisch-evangelisch te karakteriseeren zijn, op het voetspoor van Kant den grond der religie zoekt in het zedelijke. Aan de rechtvaardiging van dit laatste is dan het verdere gedeelte van het eerste, aan de ontwikkeling van den inhoud des geloofs het geheele tweede deel gewijd.

Die inhoud — om met een enkel woord daarover te beginnen — is het evangelie van het Koninkrijk der Hemelen. Na eerst eene exegetische verklaring van de uitdrukkingen Koninkrijk der Hemelen of Koninkrijk Gods gegeven, vervolgens de Messiaansche verwachtingen in Israël en in het bijzonder die verwachtingen, zooals zij bestonden ten tijde van Jezus,

besproken en Jezus' standpunt daartegenover geschetst te hebben, zet Schr. den inhoud van dat evangelie uiteen als bestaande in geloof aan God als onzen Vader, aan ons zelf als kind van God, aan de menschenwereld als bestemd om zich te ontwikkelen tot een rijk van liefde en vrede; welke drie ideeën, eigenaardig en juist samengevat in de formule Matth. XXVIII, 19 — immers, geloof in den Zoon is wezenlijk geloof in ons zelven als kinderen Gods, geloof in den Heiligen Geest geloof in de bestemming der menschenwereld om door den Heiligen Geest geleid en gelouterd te worden — volgens Schr. volkomen correspondeeren aan de drie „Vernunftideen" van Kant, de theologische, de psychologische en de kosmologische idee. Na een beknopt overzicht van de Nieuw-Testamentische uitspraken omtrent het Koninkrijk Gods eindigt hij dan zijn geschrift met deze drie geloofspunten achtereenvolgens te bespreken en de beteekenis en waarde er van in het licht te stellen.

Een uitvoerig overzicht van het over een en ander gezegde acht ik overbodig. Ter nadere karakteriseering van het geheel nog slechts eene enkele opmerking. Op bladz. 280 spreekt de schrijver de verwachting uit, dat men hem zal verwijten, dat hij zijne eigene meening aan de N. T.ische schrijvers opdringt. Want „het conservatisme is te zeer met sommiger wereld- en levensbeschouwing saamgeweven en vastgegroeid, dan dat men hier veel vrome wenschen zou mogen koesteren". Maar ik geloof niet, dat hij recht heeft, dat verwijt *casu quo* aan verstokt conservatisme toe te schrijven. Het is inderdaad een feit, dat hij het doet, zoo sterk mogelijk doet. Enkele staaltjes slechts: De synoptische Jezus houdt zich zelf niet voor den Messias en verklaart zich nergens daarvoor; het *σὺ εἶπας* tot Kajaphas is geene bevestiging, integendeel, „de bedoeling is blijkbaar: niet ík heb dit gezegd, niet ík ben het, die iets dergelijks ooit heb beweerd, maar gíj, door die vraag tot mij te richten, toont geloof te slaan aan de mogelijkheid, dat haar inhoud waar zou kunnen zijn; gíj zijt het, die deze gedachte uitspreekt en dus: Niet ik zeg het of heb het ooit gezegd, maar — gij zegt het" (II, 92). Het *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* van Matth. IV : 17 en parallele plaatsen is niet te vertalen: Het K. d. H. is nabij, maar: is naderbij gekomen. Want „alleen

als men het Koninkrijk Gods opvat als een constitutief begrip, als een rijk, dat even als het Romeinsche wereldrijk kon worden gerealiseerd, kan men meenen, dat het „nabij" kan zijn. Is echter de idee van het rijk des geestes eene wat Kant noemt regulatieve idee, die altijd meer voor verwezenlijking vatbaar is, die altijd hooger eischen en verhevener idealen stelt, dan geeft het een zeer gezonden zin, als wij zeggen, dat dit rijk „zich heeft genaderd" of „naderbij" is gekomen, want dan beteekent dit, dat de menschheid eene schrede verder is gekomen op haren weg ter bereiking van hare zedelijk-religieuse roeping; maar dan is het ongerijmd te beweren, dat het „nabij is gekomen"" (II, 109). Het Paulinische woord: indien Christus niet is opgewekt uit de dooden, zoo is ijdel onze prediking en ijdel is ook ons geloof, „kan onmogelijk in een anderen zin worden opgevat dan in dezen: als Jezus de kroon des levens niet heeft verworven, dan is onze prediking en ons geloof ijdel, want: wie zal dan zalig worden!" (II, 185). „Niemand kent den Vader dan de Zoon, dat beteekent: alleen wie zich een παῖς, een τέκνον τοῦ θεοῦ gevoelt, kan in God zijn Vader erkennen" (II, 256) enz. Zijn de teksten al te weerbarstig, dan worden ze gezuiverd. Zoo de drie plaatsen, waar de synoptische Jezus onweersprekelijk van zich zelf de benaming „Zoon des menschen" gebruikt, (Matth. 16 : 13; 11 : 20; 26 : 2, 24). Daarvan „heeft de eerste weinig te beteekenen, daar het bij eene vergelijking met de parallelplaatsen bij Mc. en Lc. blijkt, dat het woord achter „ik" in dien zin is ingevoegd, wellicht uit een dergelijke schroomvallige piëteit, die de redacteurs van O. T.ische schriften noopte om achter den naam van God, ook als er reeds יהוה stond, nog eens het woord Jahveh, of gelijk de Statenvertaling heeft „Heere" te plaatsen (?). En waar dit hier is geschied, waarom zou dat ook niet het geval kunnen geweest zijn in die andere plaatsen, 11 : 20 en 26 : 2, 24, zoodat hier oorspronkelijk de eerste naamval heeft gestaan, en Jezus dus zal hebben gezegd: „Johannes is gekomen noch etende en drinkende, ik daarentegen etende en drinkende", „de ure is gekomen dat ik word overgeleverd", enz.?" (II, 89). Desgelijks de uitspraak Joh. 10 : 30, waar eenvoudig met verwijzing naar het vroeger gevoerde betoog, dat Jezus onmogelijk

zich zelf voor den Messias kan gehouden hebben, wordt vertaald: „de Zoon (men leze den derden naamval i. pl. v. den eersten, vgl. pag. 86) en de Vader zijn één" (II, 177). Het is wel haast overbodig, nog uitdrukkelijk te vermelden, dat de critische canon, hier op de evangeliën toegepast, geen ander is dan het oude, bekende: Wat schoon en verheven en ook voor ons nog waar is, is van Jezus; wat wij niet kunnen overnemen, is onecht (vgl. o. a. II, 151). Maar zeker is het ook overbodig, nog in den breede te gaan betoogen, dat zulk eene exegese en kritiek niet meer is van onzen tijd.

Wat voorts de in het eerste deel gegeven beantwoording der vraag naar den grond des geloofs betreft, de schrijver verwijst daarbij eenvoudig telkens naar het door Kant, in zijne *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* en *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* gezegde. Hij is — wij wisten dit trouwens reeds uit vroegere geschriften van zijne hand — Kantiaan, niet slechts in dien zin, dat hij uitgaat van de leidende beginselen van Kants wijsgeerig stelsel en zich in de door dezen aangewezen richting beweegt; Kant heeft volgens hem in zijne zoo even genoemde werken de quaesties eens voor al uitgemaakt. Wanneer iemand, gelijk b. v. O. Pfleiderer in zijne *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* doet, nog een wijsgeerig betoog voor het bestaan van God tracht te leveren, het is eenvoudig, omdat hij nog niet tot de diepte van Kants Kr. d. r. V. is doorgedrongen. Schr.'s weerlegging van het Intellectualisme bestaat enkel in eene reproductie, grootendeels met de eigen woorden van Kant, van den hoofdinhoud van het hoofdstuk van de Kr. d. r. V. „von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft"; voor de richting, die door denkende reflectie over de gegevens der ervaring tot eene redelijke overtuiging omtrent het bovenzinnelijke meent te kunnen komen, heeft hij geen enkel woord. En gelijk naar hare negatieve, zoo is ook naar hare positieve zijde de zaak door Kant voor goed beslist. Het betoog, waardoor hij in de *Kritik der praktischen Vernunft* het geloof aan God en aan onsterfelijkheid als onafwijsbare postulaten van het „du sollst" in 's menschen binnenste handhaaft, is volgens Schr. afdoende. „Kants categorische imperativus en zijn daarop gebouwd postulaat is als een „bekeert

U!" van Johannes den Dooper, als een „voorwaar ik zeg U, indien gij niet wordt geboren uit water en geest, gij zult het Koninkrijk Gods niet ingaan" van Jezus ..... De menschheid moet naar zulke woorden luisteren, of zij wil of niet." Ondanks alle aanvallen van „onkritische critici" is dan ook totnogtoe tegen Kants postulaattheorie „geen enkel steekhoudend argument ingebracht".

Of velen hierin met den schrijver zullen meegaan en zich door hem zullen laten gezeggen? Ik kan het mij niet voorstellen. De zwakke punten in Kants redeneering liggen te zeer aan de oppervlakte, dan dat wie zijne theorie onbevooroordeeld beschouwt, ze niet zou opmerken. Dat Kant van uit den eisch der zedewet tot de noodzakelijkheid van het geloof aan God slechts komt door in het begrip van het hoogste goed, waarnaar die eisch zal henenwijzen, mede op te nemen het begrip van gelukzaligheid, dat in geen geval object is van het „du sollst", dat verder de zedelijke eisch niet spreekt van een volmaakt zijn, maar eenig en alleen van een steeds streven naar hooger, en dus op zich zelf met den duur van het menschelijk bestaan niets te maken heeft, dat is toch waarlijk duidelijk genoeg en ten overvloede vaak genoeg in het licht gesteld. En, afgezien nog daarvan, wie het geestelijk leven der 19de eeuw inderdaad mede heeft doorleefd, die gevoelt onwillekeurig, dat het uitgangspunt van Kant het onze niet meer kan zijn. „Die im 19. Jahrhundert aufgeblühte Geschichtswissenschaft hat den Boden unterminiert, auf welchem das Kant'sche System sich aufbaut", las ik onlangs ergens. En dat is m. i. volkomen juist gezegd. De zegepraal der historische methode verhindert ons om, gelijk Kant nog kon doen, argeloos uit te gaan van een in de natuur van den mensch als zoodanig gegeven „du sollst". Wie dat nog blijft doen, die schermt met zijne redeneeringen, hoe gloedvol ook, eenvoudig in de lucht; hij raakt de tegenpartij niet en brengt de groote quaestie geen stap verder.

Reeds geruimen tijd ligt op mijn schrijftafel *Tweeërlei oordeel over de Dogmatiek* door Dr. H. Thoden van Velzen (19 bladz.; prijs *f* 0,25). Ronduit gezegd was ik, en ben ik nog, met deze brochure eenigszins verlegen. De schrijver bedoelt

daarmede twee verdedigingen van de dogmatiek te weerleggen, de eene gegeven door Dr. P. J. Muller in zijne intreerede als Kerkelijk Hoogleeraar te Amsterdam, de ander door een zich noemenden heer O. in eene kritiek van schrijvers brochure *Een voorstel tot Kerkhervorming* in den Tijdspiegel van Augustus 1890. Hij doet dit niet in eene doorloopende redeneering, maar in den vorm van aanteekeningen op uitspraken van de door hem bestreden schrijvers. Om een enkel staaltje daarvan te geven: Dr. Muller heeft gezegd, dat de dichtende verbeelding ons leidt tot eene hoogere werkelijkheid dan de door de zinnen gegevene. Schr. teekent daarop aan: „Alweer tot verba, tot errores! Wanneer zal men eens inzien, dat verbeelding begrip van werkzaamheid is, dat in ons geheugen rust. Dat het, zooals liefde en haat, verstand en onverstand, verhoudingen aanduidt tot andere begrippen, die met het begrip werkelijkheid verbonden zijn; dat het dan in actie komt, en terugwerkt, als de geest, het ik er zich op richt; dat verbeelding een begrip is, dat verbindingen en scheidingen en vormingen, met een woord *bewegingen* samenvat, zooals ik zulks heb uiteengezet; en dat er tweeërlei werkelijkheid is, eene in ons en eene buiten ons. Begrijpt gij niet, dat wij niets, noch in onze voorstellingswereld noch daarbuiten konden verbinden en scheiden, indien die voorstellingen en die voorwerpen der wereld buiten ons geene verbindingen en scheidingen waren, en dat het altoos verbindingen en scheidingen zijn, die ons doen verbinden en scheiden?" — De heer Muller zegt verder: „Het streven naar harmonie, dat ons achter de wereld der verschijnselen een plan doet zoeken, waardoor wij tot eene speculatieve wereldbeschouwing komen, brengt ons ook op de lijn der religie. Dit staat volgens Lange vast, dat de mensch eene door hem zelf geschapene ideaalwereld noodig heeft, om in de wereld der verschijnselen een geheel te kunnen zien." „Begrijpt gij dan niet, Hooggeleerde Heer!" antwoordt daarop onze schrijver, „dat die wereld der verschijnselen zoowel scheiding als verbinding kent, en dat zij daarom volstrekt niet één geheel is. Bovendien is elk geheel altoos eene beperkte quantiteit! Welk recht hebt gij, om de oneindige hoeveelheid werken Gods in het keurslijf der beperktheid te binden? Verstaat gij niet, dat gij eigenlijk een verkapt atheïsme predikt?

Dat wanneer men uwe woorden ontleedt, er niets, zegge niets van overblijft, en dat gij aldus den weg baant tot dat nihilisme, dat gij zeker overigens verfoeit?" enz. — „Wat is dogmatiek anders", heeft de heer O. gevraagd, „dan eene beschrijving van het godsdienstig bewustzijn?" „Het blijkt uit deze woorden", voert onze schrijver daartegen aan, „dat de referent niet gelezen heeft, wat ik geschreven heb. Terwijl men in Duitschland, in Engeland en elders mijne denkbeelden soms op geheel eenige wijze waardeert, zijn zij hier in Nederland, naar het wel schijnt, vreemdelingen. Dit blijkt ook weer uit de hier geciteerde woorden. Voor mij kan de dogmatiek niet zijn eene beschrijving van het godsdienstig bewustzijn. Ik heb aangetoond, dat bewustzijn werking, beweging is, evenals gevoelen, verbinden, scheiden, willen bewegingen zijn, en meen de bewijsvoering daarvan evident gegeven te hebben.... Ook heb ik aangetoond, dat men datgene, wat men zich bewust is, afscheidt van andere voorstellingen (weer een bewijs, dat bewustzijn beweging, plaatsverandering is), dat men dat wil enz., om kort te gaan, dat onze geestesverrichtingen elkander onderstellen, dat zij slechts nuanceeringen van elkander zijn. Wanneer dus volgens den referent dogmatiek alleen eene wetenschappelijke beschrijving van het godsdienstig bewustzijn is, zou zij evenzeer eene wetenschappelijke beschrijving van de godsdienstige scheiding, van den godsdienstigen wil kunnen zijn" enz. Bij deze enkele proeven moet ik het laten. Over den inhoud dezer uitspraken ben ik schroomvallig een oordeel uit te spreken. Misschien zijn die voor wie dieper dan ik in schrijvers wijsgeerige denkbeelden is doorgedrongen, verstaanbaarder dan voor mij. Maar afgescheiden daarvan, durf ik wel met beslistheid uitspreken, dat eene polemiek als hier gevoerd wordt, waarbij geenerlei streven zich openbaart om de bedoeling van den tegenstander te vatten, tot niets hoegenaamd nut is.

Ten slotte nog een enkel woord over de onlangs door mij uitgegeven brochure *Het Bestaan van God.* Niet om te antwoorden op de bedenkingen, daartegen van abstentionistische zijde ingebracht; noch ook om de door mij gevolgde, intellectualistische methode ter handhaving van het geloof aan God

te gaan verdedigen. Voor het eerste is het hier niet de aangewezen plaats; voor het laatste meen ik te kunnen volstaan met te verwijzen naar het vroeger door mij daarover geschrevene en voorts naar deze brochure zelve. Maar om kortelijk een paar vragen te beantwoorden, mij door geestverwanten gedaan. Meent gij nu, werd mij nl. gevraagd, langs dezen weg de menschen godsdienstig te kunnen maken? Gesteld al, dat gij hen door uwe redeneeringen overtuigt van de noodzakelijkheid der erkenning van een redelijken grond der dingen, hebt ge hun dan niet enkel een abstract philosopheem gegeven, maar zonder hen ook maar een stap verder te brengen op den weg tot waarachtige religie? Ik antwoord: Door de menschen de overtuiging te geven, dat als grond aller dingen eene redelijke, doelstellende Macht te erkennen is, geven wij hen wel waarlijk iets van waarde, van hooge waarde voor het leven. Wij komen in meer dan één opzicht geheel anders te staan tegenover de wereld en het leven, wanneer wij in wat wij zien en beleven, momenten erkennen in de ontwikkeling van een het al der dingen omvattend wereldplan Gods, dan wanneer wij daarin enkel kunnen zien product van onbewust en doelloos werkende kracht. Onze toewijding aan den zedelijken arbeid in dienst der maatschappij, om slechts dit ééne te noemen, wordt er ernstiger door, komt oneindig vaster te staan tegen de aanvechtingen van het zinnelijk-zelfzuchtige in ons — dat immers telkens, zoodra de geestdrift verslapt, de vraag doet hooren, waarom wij het ons zoo moeielijk zullen maken terwijl anderen het zoo gemakkelijk opnemen, of wij niet voor het minst een deel van onze aandacht zullen wijden aan eigen belang en eigen genot — wanneer wij doordrongen zijn van de overtuiging, dat die toewijding niet maar eigen keus, maar het ons gestelde levensdoel is. Onze belangstelling in, onze geestdrift voor de geestelijke ontwikkeling der menschheid wordt versterkt, wordt krachtiger tegen twijfelingen en bezwaren, wanneer achter de ervaringswereld zich eene onzienlijke wereld opent voor onzen blik, en daarmede de vraag, of die geestelijke verheffing wel inderdaad de som van geluk in de wereld vermeerdert, alle recht van bestaan verliest door de overtuiging, dat zij een door God gewild moment in het geheel der wereldontwikkeling is. Dit in antwoord op de tweede vraag. Wat

nog de eerstgestelde vraag betreft, ik meen niet door een bloot betoog voor het bestaan van God, van een Opperwezen in iemand godsdienst te zullen wekken. Eerst door wat ons omtrent dien God Zijne werken openbaren, kunnen in ons die aandoeningen worden gewekt, die wij onder den naam van religie samenvatten. Maar zullen Zijne werken ons iets omtrent Hem openbaren, dan moeten wij ze hebben leeren beschouwen als Zijne werken, moeten wij m. a. w. de overtuiging hebben, dat Hij bestaat en alles uit Hem is. En aan den anderen kant, hebben wij eenmaal die overtuiging, hebben wij eenmaal hemel en aarde en al wat daarin is als het werk Gods leeren beschouwen, dan zal ook, meen ik, wat natuur en zedelijke wereld ons te aanschouwen geven, ons stemmen tot ootmoed en tot overgave en aanbidding dringen, in één woord, religie in ons wekken. Erkenning van het bestaan van God met andere woorden is het uitgangspunt, niet meer dan het uitgangspunt, maar ook inderdaad het eensdeels onmisbare, anderdeels natuurlijke uitgangspunt voor waarachtige religie. En iets te doen om dat uitgangspunt te herstellen bij wie het in onzen tijd verloren hebben of dreigen te verliezen door het marktgeschreeuw eener valschelijk dusgenaamde wetenschap, dit was het doel van mijn geschrift.

A. B.

VARIA.

Van *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* door E. Kautzsch, bl. 556 van den vorigen jaargang aangekondigd, is de vierde aflevering verschenen, die ons in 1 Kon. brengt en waarbij zestien bladzijden gevoegd zijn van „Textkritische Erläuterungen.” Wat bl. 558 van den prijs des werks gezegd wordt, is onjuist. Het geheel, 60 vel groot, kost slechts 9 Mark.

Drie forsche karakters van Dr. P. Romeyn is een boekje van 117 bladzijden, waarin achtereenvolgens Jeremia de profeet, Phocion en Cato van Utica geteekend worden. De vorm is kunsteloos; geene indeeling van de stof komt den lezer tot het verkrijgen van een overzicht te hulp, en de schrijver onderstelt, dat zijne lezers zeer vertrouwd zijn met de tijdsomstandigheden zijner helden, vooral van Phocion en Cato, waarin hij blijkbaar zich geheel thuis gevoelt. Verkwikkelijk is de warmte, waarmede de hoogbejaarde schrijver, zonder blind te zijn voor de fouten der mannen die hij prijst, hen met liefde beschrijft om hunne beginselvastheid en onverwinlijken moed.

O.

Wij ontvingen een tweetal geschriften, uitgegeven door den Nederlandschen Bond tot Bestrijding der Vivisectie: *Onwetenschappelijke Wetenschap*, naar het Engelsch van Dr. Anna Kingsford, en *Open brief aan Dr. W. Koster*, in antwoord op diens Tijdspiegel-artikel: „Hoe de Vivisectie bestreden wordt”, door J. B. T. Hugenholtz, predt. te Zuid-Beijerland. Het Theol. Tijdschrift is de plaats niet om deze quaestie te beoordeelen; te minder omdat de bestrijders der Vivisectie zich, hier althans, niet enkel met de zedelijke, maar ook met de wetenschappelijke zijde er van bezig houden. Toch is hunne

zaak en wat zij daarover in het midden brengen, belangrijk genoeg om er hier de aandacht op te vestigen. Jammer inderdaad, kunnen wij niet nalaten daarbij te voegen, dat zij zich zoo ver wagen op wetenschappelijk terrein en daar zich tot oogenschijnlijk gewaagde en in ieder geval door den leek niet te controleeren uitspraken laten vervoeren, en niet liever zich uitsluitend bepalen tot het zedelijke, waar zij op veel vasteren bodem staan. Wanneer zij b. v. hun, die de vivisectie meenen te kunnen rechtvaardigen door te wijzen op hare nuttigheid voor de wetenschap, te gemoet voeren: „Er bestaan middelen om kennis te verkrijgen, waarvan de mensch geen gebruik kan maken zonder de plaats, die hij in de goddelijke wereldorde inneemt, te verliezen", en hun, die er zich op beroepen, dat de vivisectie geschiedt tot welzijn der menschheid, antwoorden, dat daarmede toch „uitsluitend physiek welzijn bedoeld kan worden, maar dat verhooging van het physiek welzijn ten koste der humaniteit geen winst is maar verlies", dan verdienen deze hunne woorden zeer zeker niet alleen gehoord, maar ook ernstig overwogen te worden.

De Firma J. C. B. Mohr te Freiburg. i. B. zond ons een Recensions-Exemplar van eene door haar uitgegeven *Christliche Glaubens- und Sittenlehre.* Leitfaden für den evangelischen Religionsunterricht in Gymnasien und Realgymnasien, von Wilhelm Hess (91 bladz.; M. 1. 20). Eene eigenlijke beoordeeling van dit catechisatieboekje zou echter, meen ik, ten onzent niet veel beteekenis hebben. De schrijver staat overigens ook niet op ons, maar op vrijzinnig supranaturalistisch, op wat wij noemen „evangelisch" standpunt. Laat ik dan alleen mededeelen, dat na eene korte Religions-geschichtliche Einleitung de geloofs- en zedeleer geleidelijk wordt afgehandeld in vier hoofdstukken, die achtereenvolgens handelen over „Gott unser Vater, der Urheber und Vollender des Reiches Gottes", over „Der Mensch in seiner Bestimmung für das Gottesreich", over „Jesus Christus, der Gründer des Gottesreiches" en over „Die religiös-sittliche Verwirklichung des Gottesreiches", en dat het geheel mij voorkomt, van het standpunt van den auteur beschouwd, groote verdiensten te hebben.

A. B.

IN MEMORIAM.

ABRAHAM KUENEN.

Nadat deze naam vijf en twintig jaren heeft geprijkt op het titelblad van ons tijdschrift, moet, helaas, de eerste aflevering van dezen jaargang een aan zijne nagedachtenis gewijd woord brengen, en diep voelt de redactie den slag, haar in zijn heengaan toegebracht.

Ondergeteekende, hoewel een der jongere redacteurs, als vakgenoot geroepen om eenige bladzijden aan den beminden en hooggeschatten man te wijden, voelt zich bezwaard door die taak. Immers, in zoovele bladen is reeds tot zijn lof gesproken en zijne verdienste geroemd, en deze is ook zoo algemeen bekend, dat ik daarover niets zeggen kan wat niet, door anderen of mij zelven, reeds is gezegd, terwijl eene eenigszins volledige levensbeschrijving meer tijd vereischt dan nu beschikbaar is. Het zij mij daarom vergund, zonder uit te weiden over hetgeen vele kringen, engere en ruimere, in hem verliezen, mij te bepalen tot het schetsen van zijne wetenschappelijke loopbaan en het aanstippen van de hooge plaats die hem als geleerde toekomt.

Kuenen is den 16en Sept. 1828 te Haarlem geboren, van 1839 af op het gymnasium aldaar opgeleid, en Sept. 1846 als student in de godgeleerdheid te Leiden ingeschreven. Hoewel ijverig theologie studeerend en van zins predikant in de Ned. Herv. Kerk te worden, was hij toch goeddeels literator. Zijne dissertatie, waarop hij, 28 Juni 1851, doctor theologiae werd, *Specimen theologicum, continens Geneseos libri capita XXXIV priora, ex Arabici Pentateuchi Samaritani versione nunc primum edita cum prolegomenis*, getuigt er van, en het strookt hiermede volkomen, dat hij — hoewel proponent geworden en dus beroepbaar — de benoeming tot „adjutor interpretis War-

neriani" aannam en aan den catalogus der Arabische handschriften onzer boekerij ging werken. De Senaat erkende zijne verdiensten op dit gebied door hem, 2 Febr. 1853, honoris causa tot doctor in de letteren te maken.

Weinige weken later aanvaardde hij het professoraat in de theologie, en had daarmede, reeds op vierentwintigjarigen leeftijd, de plaats verkregen die hij tot zijn dood met eer zou bekleeden. Hoewel om zijne kennis van het Hebreeuwsch en de Israëlietische oudheid tot dit ambt geroepen, was hij niet verplicht tot het geven van onderwijs in oudtestamentische vakken; want wat hiertoe behoorde was vóor 1877 het gebied van den Hebraicus in de litterarische faculteit, niet van een theoloog. Het college dat volgens de wet moest gegeven worden en aan Kuenen opgedragen werd voerde hem naar het N. T. Zijn *Criticae et Hermeneuticae librorum N. Foederis lineamenta* (1856) toont, hoe grondig hij het gaf; en wie zijner leerlingen heeft daarvan geen heugenis? Maar het sprak vanzelf, dat hij dadelijk lessen over de V. T[i]. librorum historia opende en die schier elk jaar gegeven heeft, totdat ze hem bij de Wet op het H. O. van 1877 zijn opgedragen. Voor dit college, soms door een over den Israëlietischen godsdienst of de geschiedenis van Israël vergezeld, werkende, bracht hij zijn *Historisch Kritisch Onderzoek* tot stand, 1861—1865. Het laatste deel was nog niet verschenen, of hij begon te twijfelen aan de juistheid zijner opvatting van het groote kritische vraagstuk, den ouderdom van het zoogenaamde „Boek der Oorsprongen", dat hij in den tijd van Salomo had gezet, en in 1866 stond het bij hem vast, dat het naëxielisch was. Het gevolg hiervan is, zooals ieder weet, eene ingrijpende verandering in de voorstelling der ontwikkeling van Israëls godsdienst; Kuenen was allerminst de man zich gebonden te gevoelen door zijn eigen geschrift; het onderzoek werd hervat, en de slotsom er van in zijn kostelijk boek *De godsdienst van Israël*, 1869—1870, verwerkt.

Kuenen was meer de man der analyse dan die der synthese, zooals èn hieruit èn uit zijn *De profeten en de profetie onder Israël*, 2 deelen, 1875 — op verzoek van Dr. J. Muir, ten behoeve van het Engelsche publiek geschreven — duidelijk blijkt; en die analytische methode, door hem met zeldzame

klaarheid op diepe en ingewikkelde vraagstukken toegepast, heeft rijke vruchten gedragen. In alle kringen van theologen, niet alleen van geestverwanten, maar ook van rechtzinnigen, hebben deze werken een onuitwischbaren indruk gemaakt en een schat van kennis verspreid.

Tal van artikelen in ons tijdschrift lieten na als vóor 1870 zien, hoe Kuenen bezig was den Hexateuch voortdurend te bestudeeren, totdat in 1885 de eerste helft van H. C. O. I ten tweeden male verscheen, een geheel nieuw boek: een meesterstuk. In 1887 kwam de tweede helft, in 1889 het tweede deel. Het derde is, helaas, onvoltooid. Vóor mij ligt wat er van bewerkt is, zonder daarom nog persklaar te zijn, namelijk de algemeene beschouwing van de poëtische boeken, Spreuken, Job, Prediker en een klein gedeelte van Psalmen; tot omwerking en aanvulling van het overige zijn slechts eenige aanteekeningen aanwezig, voor colleges van de laatste jaren gemaakt. Het is te hopen, dat wij wat Kuenen hiervan gegeven heeft, liefst in zijn geest voltooid, in ons bezit zullen krijgen.

Dat Kuenen zich niet beperkt heeft tot de studie van het O. T., weet ieder. Hoe hij thuis was in het N. T. en met hoeveel belangstelling hij volgde wat op dit gebied ook in de laatste jaren werd gewerkt, toont o. a. zijne verhandeling in ons tijdschrift (XX, 491 vv.) over *Verisimilia* van Naber en Pierson, en die in den laatsten jaargang (bl. 487 vv.) over de werken van Toy en Hatch. Daarenboven heeft hij sedert 1860 onderwijs gegeven in de ethiek. Breed vatte hij die taak op, zooals o. a. eene verhandeling in den tweeden jaargang (bl. 414 vv.) over „het positivisme en de godsdienst" leert, waaruit blijkt dat hij al de werken van A. Comte gelezen had; en hij is voortgegaan met op de hoogte te blijven van de litteratuur over dit vak. De leden van het Theologisch gezelschap alhier zijn er vaak met bewondering getuigen van geweest, hoe hij van lijvige werken, als b. v. die van James Martineau, duidelijk en ordelijk den inhoud weergaf en de hoofdbeginselen uiteenzette, om daarna zijne, altijd bescheiden, kritiek er op te leveren. Terwijl de wijze bedachtzaamheid, die hem steeds kenmerkte, hem weerhield zijne studiën op het gebied der ethiek voor de pers te bewerken, waren zijne lessen er

over door zijne studenten hooggeacht om de klaarheid waarmede hij hun de vraagstukken voorstelde en den ernst waarmede verschillende wegen ter oplossing gewezen en besproken werden.

Onzen hoog geleerden, uiterst bescheiden, hartelijk beminden mederedacteur, dien wij altijd bereid vonden, indien het hem slechts eenigszins mogelijk was, voor ons tijdschrift te arbeiden en de min aangename werkzaamheden op zich te nemen, zullen wij pijnlijk missen; en al spannen wij ook onze beste krachten in, toch zullen onze lezers de leegte, door zijn heengaan veroorzaakt, diep gevoelen. Maar wij hopen en vertrouwen, dat ons tijdschrift, hetwelk, niet het minst door zijne kloeke medewerking, zich eene eervolle plaats in de wetenschappelijke wereld verworven heeft, steeds door degelijkheid en veelzijdigheid een geesteskind zal blijken te zijn van Abraham Kuenen.

Leiden, 18 December 1891. H. O.

ZWEI BRIEFE AN DIE PHILIPPER.

(*Vervolg van bl.* 10—44).

Wir verlassen den ersten Brief und wenden uns dem zweiten zu, der den folgenden Wortlaut hat.

I, 1 Paulus und Timotheus Knechte Christi Jesu an alle Heilige in Christus Jesus, die zu Philippi sind. 2 Gnade sei euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus.

...... 8 Denn Gott ist mein Zeuge, wie ich mich sehne nach euch allen mit der Herzensempfindung Christi Jesu. 9 Und was ich erbete ist dies, dass eure Liebe mehr und mehr reich sich erweise an Erkenntniss und geschärftem Sinn in jeder Beziehung, 10 so dass ihr prüfend zu beurtheilen versteht die Unterschiede, auf die es ankommt, damit ihr rein seiet und unanstössig auf den Tag Christi, voll Frucht der Gerechtigkeit, die durch Jesus Christus gewirkt wird, Gott zu Ehre und Lob.

27 Nur dass ihr des Evangeliums würdig zusammenlebet, damit ich, ob ich nun komme und euch sehe oder euch ferne bin, in Betreff eurer vernehme, dass ihr fest stehet in einem Geiste, in einmüthigem Kampfe eintretend für den Glauben des Evangeliums, 28 in keinem Stücke wankend gemacht von den Widersachern, für sie zum Beweis des Verderbens, für euch aber des Heils und das von Gott, 29 weil euch das „für Christus" als Gnade zu Theil ward und zwar nicht bloss das Glauben an ihn sondern auch das Leiden für ihn, 30 sofern ihr denselben Kampf kämpfet, den ihr an mir gesehen habt und jetzt von mir hört. II, 1 Gibt es noch eine Ermahnung in Christus, gibt es noch einen Zuspruch der Liebe, gibt es noch eine Gemeinschaft des Geistes, gibt es noch Herz und Barmherzigkeit, 2 dann macht mir die Freude voll, dass ihr gleich denket in einer Liebe, einer Seele, einem Sinne, 3 in

keiner Beziehung von Parteisucht und eitlem Ehrgeiz geleitet,
vielmehr demüthigen Sinnes einer den andern über sich stel-
lend, 4 indem jeder nicht auf den eigenen Standpunkt achtet
sondern auf den der andern. 5 Die Gesinnung heget in euch,
die auch in Christo Jesu war, 6 der, ob er gleich in gött-
licher Gestalt war, es nicht für einen Raub achtete Gott gleich
zu sein, 7 sondern sich selbst entäusserte, indem er Knechts-
gestalt annahm, in menschengleicher Erscheinung kam und in
seinem Aeusseren als Mensch erfunden ward, 8 sich selbst
erniedrigte, indem er gehorsam wurde bis zum Tode, ja bis
zum Tode am Kreuz. 9 Darum hat ihn auch Gott so sehr
erhöhet und hat ihm den Namen verliehen, der über allen
Namen ist, 10 auf dass in dem Namen Jesu sich beugen sol-
len alle Kniee derer, die im Himmel und auf der Erde und
unter der Erde sind, 11 und alle Zungen bekennen sollen
dass Herr sei Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters.

12 Darum, meine Geliebten, wie ihr allezeit gehorsam waret,
schaffet nicht als in meiner Anwesenheit allein sondern noch
viel mehr jetzt in meiner Abwesenheit mit Furcht und Zit-
tern euer eigenes Heil. 13 Denn Gott ist es, der in euch
wirkt das Wollen sowohl als das Vollbringen um seines Wohl-
gefallens willen. 14 Alles thut ohne Murren und Bedenken,
15 damit ihr werdet tadellos und lauter, Kinder Gottes ohne
Fehl inmitten eines verkehrten und verwirrten Geschlechts,
unter denen ihr leuchtet wie die Sterne in der Welt, 16 im
Besitz des Wortes des Lebens, mir zum Ruhm auf den Tag
Christi, dass ich nicht vergeblich gelaufen bin, noch vergeb-
lich gearbeitet habe.

III, 1[b] Euch das Nämliche zu schreiben, verdriesst mich
nicht, euch aber dient es zum Schutz. 2 Nehmt euch in Acht
vor den Hunden, nehmt euch in Acht vor den bösen Arbei-
tern, nehmt euch in Acht vor der Zerschneidung. 3 Denn wir
sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gott dienen und
rühmen in Christus Jesus und nicht aufs Fleisch unsere Zu-
versicht setzen, 4 obgleich ich persönlich auch die Zuversicht,
die aufs Fleisch sich gründet, eigenschaftlich besitze. Wenn
ein anderer vermeint aufs Fleisch bauen zu dürfen, ich könnte
es noch mehr, 5 am achten Tage beschnitten, aus dem Ge-
schlecht Israel, aus dem Stamm Benjamin, Hebräer von He-

bräern, was das Gesetz betrifft, Pharisäer, 6 was den Eifer betrifft, Verfolger der Gemeinde, was die Gerechtigkeit betrifft, die aufs Gesetz sich gründet, ohne Tadel. 7 Was mir als Vorzug galt, das habe ich des Christus wegen für Schaden erachtet, 8 ja ich achte auch wirklich alles für Schaden wegen der überragenden Bedeutung der Erkenntniss Christi, um dessenwillen ich auf alles verzichtet habe und achte es für Koth, damit ich Christum gewänne, 9 und in ihm erfunden würde mit meiner Gerechtigkeit nicht als mit der aus dem Gesetz sondern als mit der aus dem Glauben an Christus, der Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens, 10 damit ich ihn kennen lernte und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, seinem Tode gleichgestaltet, 11 ob ich wohl gelangen möchte zur Auferstehung von den Todten. 12 Nicht dass ich es schon ergriffen habe oder schon vollendet bin, ich jage ihm aber nach, ob ich es ergreifen möchte, darum weil auch ich ergriffen bin von Christus Jesus. 13 Brüder ich achte, dass ich es noch nicht ergriffen habe. 14 Eines aber, was dahinten ist, vergessend und nach dem, was vorne ist, mich ausstreckend jage ich dem Ziele zu, nach dem Kampfpreiss der oberen Berufung Gottes in Christo Jesu.

15 So viele wir nun vollkommen sind, wollen wir diese Gesinnung hegen und wenn ihr in irgend etwas anders denket, so wird auch dies Gott euch offenbaren. 16 Nur soweit wir gekommen gleichen Schrittes weiter! 17 Werdet auch ihr meine Nachfolger und sehet auf die, die also wandeln, wie ihr uns zum Vorbild habt. 18 Viele wandeln ja, von denen ich euch oft gesagt habe, jetzt aber sage ich es auch unter Thränen, Feinde des Kreuzes Christi sind sie, 19 deren Ende das Verderben ist, deren Gott der Bauch ist, deren Ruhm in der Scham liegt, sie die an das Irdische denken. 20 Denn unsere bürgerliche Heimat ist in Himmel, von woher wir auch als Heiland erwarten den Herrn Jesus Christus. 21 welcher den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln wird und gleichgestalten dem Leib seiner Herrlichkeit vermöge der Kraft, mit der er auch alles sich unterthan machen kann.

IV, 1 Also meine sehnsüchtig geliebten Brüder, meine Freude und mein Kranz, solcherweise stehet fest im Herrn, Geliebte!

2 Ich ermahne Euodia und ich ermahne Syntyche eines

Sinnes im Herrn zu sein. 2 Ja auch dich bitte ich, erprobter Freund, der du dich mit mir in das Joch getheilt, nimm auch du dich ihrer an, die fürs Evangelium mit mir gekämpft haben, nebst Clemens und meinen übrigen Mitarbeitern, deren Namen im Buch des Lebens stehen.

4 Freuet euch im Herrn allezeit. Abermal sage ich, freuet euch. 5 Lasset eure Vertragsamkeit allen Menschen kund werden; der Herr ist nahe. 6 Sorget euch um nichts, sondern in jedem Falle sollen in Gebet und Bitte mit Danksagung eure Anliegen Gott zur Kenntniss gebracht werden, 7 und der Friede Gottes, der über alles Begreifen geht, wird eure Herzen und Gedanken bewahren in Christo Jesu. 8 Im Übrigen Brüder, alles was wahr, was ehrbar, was gerecht, was heilig, was lieblich, was wohllautend, was etwa eine Tugend und was etwa ein Lob ist, dem denket nach; 9 was ihr gelernt und überkommen, gehört und gesehen habt von mir das thut, so wird der Gott des Friedens mit euch sein.

22 Es grüssen euch alle Heiligen, vornehmlich die vom Hofe des Kaisers.

23 Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geiste.

Dieser zweite Brief hat einen wesentlich andern Charakter als der erste. Das persönliche Element tritt zurück, das lehrhafte und paränetische auf den Vordergrund. Verwandt ist der Brief mit dem ersten insofern, als er offenbar auch ein Brief des Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft sein soll (1, 27; 4, 22), ein Brief, der zwar auch noch die Möglichkeit festhält, dass der Apostel noch einmal persönlich zu den Philippern kommen werde (1, 27), aber in Wahrheit doch mehr ein Abschiedsbrief ist, ein Brief, der die letzten Ermahnungen, das Testament des Apostels an die Gemeinde zu Philippi enthält. Insofern tritt dieser zweite Brief dem ersten ergänzend zur Seite, indem er das giebt, was man in jenem vergeblich sucht.

Der Brief ist, wie wir sagten, wesentlich lehrhafter und paränetischer Art d. h. er ermahnt die Gemeinde zu Philippi zur Eintracht, und warnt sie vor der verkehrten Richtung gewisser Leute, böser Arbeiter, Feinde des Kreuzes Christi, in denen wir, wie noch näher zu zeigen sein wird, Judenchristen zu erkennen haben. Im Zusammenhang mit jener Ermahnung und Warnung werden die Philipper auf das Vorbild

Christi und das des Paulus selbst gewiesen und bei dieser Gelegenheit vornehmlich kommt der Briefschreiber dazu, auch etwas Dogmatik zu entwickeln.

Fragen wir nach der Aechtheit dieses Briefes, so glauben wir dieselbe entschieden verneinen zu sollen. Dies Urtheil gründen wir zunächst auf das Verhältniss, in welchem dieser zweite Brief zum ersten steht. Muss es nicht auffallen, dass im zweiten Brief auf einmal so dringende Mahnungen zur Eintracht und so energische Warnungen nöthig scheinen, während im ersten dazu keinerlei Anlass vorhanden zu sein scheint? Und doch müssen wir den zweiten Brief, sofern er auch ein Brief des Paulus aus dessen römischer Gefangenschaft sein will, in jedem Fall bald nach dem ersten ansetzen und wird im zweiten nichts davon angedeutet, dass neue besondere Verhältnisse in der Gemeinde zu Philippi eingetreten wären. Und muss es weiter nicht ebenso auffallen, dass der Briefschreiber im zweiten Brief so rein gar nichts über seine Lage mittheilt? Allein aus dem am Schluss mitgetheilten Gruss der Heiligen vom Hofe des Kaisers kann man abnehmen, dass die Sache des Evangeliums in Rom weitere bedeutsame Fortschritte gemacht habe. Aber gerade in diesem Falle sollte man nähere Mittheilungen erwarten. Das sind bereits zwei Wahrnehmungen, die der Aechtheit des zweiten Briefs durchaus nicht günstig sind. Auf der einen Seite bemerken wir, dass der zweite Brief wegen des darin vorausgesetzten Zustandes der Gemeinde zu Philippi mit dem ersten als ächt erkannten Brief sich nicht zusammenreimen lässt und auf der andern Seite sehen wir, dass der Verfasser des zweiten Briefs Mittheilungen über die Lage des Paulus bezw. den Stand der christlichen Sache zu Rom, so nothwendig sie auch scheinen, zu machen unterlässt. Das eine und das andere lässt uns vermuthen, dass der Briefschreiber nicht Paulus selbst sondern ein Späterer ist, der unter seinem Namen schreibt und der einestheils den Paulus die Philipper ermahnen und warnen lässt wegen Zuständen und Gefahren, die in Wirklichkeit nicht der Zeit des Apostels sondern erst der des Briefschreibers angehören, anderentheils dem Paulus Grüsse in den Mund legt von Seiten Bekehrter aus dem Hause des Kaisers, indem er vermuthlich durch die Angabe des ersten Briefs (1, 13) missleitet Bekehrungen

in der *οἰκία Καίσαρος*, die später vorgekommen, schon in die Zeit des Paulus hinaufrückt.

Man könnte nun allerdings gegenüber den im Vorstehenden geltend gemachten Bedenken darauf zu weisen geneigt sein, dass der Verfasser unseres Briefs doch in den Versen 4, 2. 3 zeige, dass er mit den Verhältnissen der Gemeinde zu Philippi zur Zeit des Apostels sehr wohl vertraut sei. Nun ja die Namen, die da genannt werden, der Gegensatz zwischen den beiden Frauen Euodia und Syntyche kann allerdings im ersten Augenblick ein günstiges Vorurtheil für den Briefschreiber erwecken, um so mehr als die Nennung zweier Frauen als massgebender Persönlichkeiten in der Gemeinde zu Philippi ganz im Einklang zu stehen scheint mit den Angaben der Acta, wonach Frauen bei der Gründung der Gemeinde in erster Linie Antheil hatten (Act. 16, 13 ff.). Allein muss der Verfasser darum der Apostel Paulus sein? Kann nicht auch ein Späterer aus der ältesten Zeit der Gemeinde diese paar Namen und das Wenige, was von ihnen mitgetheilt wird, gekannt haben? Kann er nicht davon Gebrauch gemacht haben, um seinem Brief ein Merkmal der Aechtheit zu geben? Doch können wir von diesen Möglichkeiten ganz absehen, denn in Wahrheit kann gerade eine nähere Prüfung dieser Namen und dessen was über sie gesagt wird, nur dazu dienen, um die Zweifel an der paulinischen Abfassung unseres Briefes zu verstärken. Dass die beiden Namen Euodia und Syntyche Frauennamen sind, die auch sonst vorkommen, daran soll gar nicht gezweifelt werden. Aber damit ist die Sache nicht abgethan.

Der Verfasser will ja jedenfalls, dass man zunächst an Frauen denkt, an Frauen aus der ersten Zeit der Gemeinde. Aber die Frage ist, ob die Absicht des Verfassers damit erschöpft ist, ob er nicht vielmehr zu einer allegorischen Deutung der Namen herausfordern will. Und das ist, meinen wir, der Fall.

Das Auffallende ist nämlich, dass wir hier zwei solche Frauennamen nebeneinander finden, die ihrer Bedeutung wegen eine symbolische Deutung unmittelbar nahelegen. Und auf eine solche Deutung wird man vollends geführt, wenn man genauer erwägt, was von den beiden Frauen gesagt ist. Sie werden ermahnt, eines Sinnes im Herrn zu sein. Das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ*, das den Frauen zugemuthet wird, zeigt, dass die

Differenz, die zwischen ihnen bestand, nicht diese oder jene untergeordnete und äusserliche Angelegenheit betraf sondern eine Differenz in der christlichen Denkweise war. Damit aber tritt die an die beiden Frauen gerichtete Ermahnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der gleichartigen Ermahnung, die in dem Abschnitt 1, 27—2, 16 an die Adresse der ganzen Gemeinde gerichtet ist. Dass diese letzteren Ermahnungen am Schluss des Briefes in specieller Beziehung auf die beiden Frauen wiederholt werden, daraus ist zu schliessen entweder, dass die beiden Frauen die Häupter der einander gegenüberstehenden Parteien in der Gemeinde oder aber, da dies doch sehr unwahrscheinlich ist, die symbolischen Repräsentanten derselben sind. Und zwar dürfen wir auf Grund von c. 3 vermuthen, dass es der Unterschied eines paulinisch heidenchristlichen und eines judenchristlichen oder zum Judenchristenthum hinneigenden Bestandtheils ist, der die Eintracht der Gemeinde in Frage stellt. Der zulezt genannte Theil der Gemeinde wird es sein, der in dem Abschnitt 3, 1^b ff. gewarnt wird, nicht in jenen Judaismus zu versinken, der dem Verfasser gleichbedeutend mit der Feindschaft gegen das Kreuz Christi ist, sie werden es sein, die auf den alles überragenden Werth der Erkenntniss Christi so nachdrücklich gewiesen werden und denen in 2, 5 ff. mit dem Vorbild Christi zugleich die hohe Bedeutung seiner Person so eingehend entwickelt wird.

In Euodia und Syntyche sind also die beiden Bestandtheile der Gemeinde, der paulinisch-heidenchristliche und der judenchristliche oder wenigsten zum Judaismus mehr oder weniger hinneigende personificirt. Die Ermahnung zur Einigkeit, die an sie gerichtet wird, erinnert an die in Rom. 15, 5 ff. Ob nun der Ausdruck εὐωδία (Wohlgeruch sc. Gottes) auf die Judenchristen, der Ausdruck συντύχη (die Loosgefährtin, Mitberufene) auf die Heidenchristen zu beziehen ist, oder umgekehrt, lässt sich nicht ausmachen und ist auch ohne Bedeutung.

Von der Fiction aus, dass man es bei Euodia und Syntyche mit Frauen zu thun habe, die des Apostels Mitkämpferinnen fürs Evangelium gewesen, lässt nun der Verfasser unseres Briefs den Apostel auch seine vornehmsten männlichen Mitarbeiter und Kampfesgenossen aufrufen, dass sie der beiden Frauen sich annehmen. Da ist nun zunächst

die Frage, an wen man bei dem γνήσιε σύνζυγε zu denken hat. Man hat dabei vielfach an eine Person dieses Namens gedacht und gemeint, dass das beigefügte γνήσιε besagen wolle, dass der Mann das, was sein Name ausdrücke, auch wirklich sei. Allein der Name Σύνζυγος ist nicht nachweisbar. Man wird es also hier nicht mit einem nomen proprium sondern mit einer Prädicatsbezeichnung zu thun haben. Und wenn man bisher unsicher herumgerathen hat, wer der γνήσιος σύνζυγος sei, so steht uns, die wir die Einheit des kanonischen Philipperbriefs preissgeben und zwei Briefe darin unterscheiden, die Wahl zwischen Timotheus und Epaphroditus frei. An sie muss man in erster Linie denken und hat man auch bisher schon gedacht. Nur stand dem bei Voraussetzung der Einheit des Philipperbriefs immer das grosse Hinderniss im Wege, dass nach 2, 19 Timotheus noch nicht nach Philippi gesandt war und dass man nicht annehmen konnte, Paulus habe den Epaphroditus, den man doch als den vermuthlichen Überbringer des Briefs betrachten musste, in dem Brief so angeredet, wie es 4, 3 der Fall ist. Bei unserer Hypothese, wonach im Philipperbrief zwei verschiedene Briefe enthalten sind und der Abschnitt 2, 25—30 und die Verse 4, 1 ff. je einem dieser Briefe angehören, kommt jenes Hinderniss in Wegfall. Ist aber Timotheus oder Epaphroditus gemeint, dann bestätigt sich uns aufs Neue das bereits gefundene Resultat, dass der Brief, mit dem wir es augenblicklich zu thun haben, einer späteren Zeit angehört bezw. vom Schreiber in eine spätere Zeit verlegt wird als jener früher behandelte. Denn der Briefschreiber setzt dann voraus, dass Epaphroditus bereits wieder in Philippi weilt oder dass Timotheus dahin gekommen ist. Wenn es nun aber gilt, zwischen Timotheus und Epaphroditus eine Wahl zu treffen, dann meinen wir uns für den ersteren entscheiden zu müssen, denn das γνήσιε σύνζυγε in 4, 3 scheint uns seinen Commentar zu finden in dem, was 2, 20—22 über Timotheus gesagt ist. Der Verfasser des zweiten Briefs scheint auf diese Stelle des ersten zu reflectiren. Es ist nun aber doch auffallend, dass der Briefschreiber statt den Timotheus mit Namen anzureden, ihn γνήσιε σύνζυγε nennt. Vom Namen wird abgesehen und statt dessen wird eine Eigenschaft an dem Mann hervorgehoben, welche ihn dem Apostel besonders werth gemacht hat und

welche den Apostel auch jetzt im Blick auf die vorliegenden Verhältnisse zu Philippi das grösste Vertrauen auf ihn setzen lässt. Diese Bezeichnung des Timotheus ist nicht ohne Bedeutung. In einem ächten Brief hätte doch kaum sein Name umgangen und durch eine rein appellative Bezeichnung ersetzt werden können. Dass dies hier geschieht, scheint uns ein Beweis dafür zu sein, dass es dem Briefschreiber nicht so sehr um den Timotheus als solchen, nicht so sehr um Timotheus als historische Person zu thun ist, als vielmehr sofern er eine bedeutungsvolle typische Figur ist. Werden in den beiden Frauen Euodia und Syntyche die beiden einander gegenüberstehenden Bestandtheile der Philippischen Gemeinde zur Eintracht ermahnt, so wird durch die Bezeichnung des Timotheus als *γνήσιε σύνζυγε* den Philippern an einem konkreten Vorbild vor die Augen gestellt, welcher Tugend es bedarf, um den Gegensatz in der Gemeinde zu überwinden und die Eintracht herzustellen. Und wenn nun im Weiteren noch Clemens genannt wird, so liegt auch hier die Vermuthung nahe, dass dieser Name ebenfalls nicht bloss eine historische Person bezeichnen sondern symbolische Bedeutung haben soll. Was der Name als Wort ausdrückt, d. h. die Eigenschaft, als deren typischer Träger Clemens durch seinen Namen erscheint, wird ja wenige Zeilen später (4, 5) den Philippern als dem wahren christlichen Charakter entsprechend besonders anempfohlen. Dass der Name Clemens, auch sofern er eine historische Person und zwar vermuthlich den römischen Clemens anzudeuten scheint, von dem aus sich die besonderen Grüsse derer vom Hofe des Kaisers (4, 22) am besten erklären, zur Annahme des unhistorischen Charakters unseres Briefes führt, haben wir schon oben gesehen und diese Annahme ist mit dem bisher Ermittelten ganz im Einklang und wird sich auch noch weiter bestätigen.

Zum Beweis der Unächtheit des Philipperbriefs hat man bisher vorzüglich den Weg eingeschlagen, dass man den Brief nach seinem Lehrgehalt und seiner Sprache mit den vier Hauptbriefen verglich. Von der Voraussetzung aus, dass diese letzteren ächte paulinische Dokumente seien, sah man in allen dogmatischen und sprachlichen Abweichungen, die man am Philipperbrief meinte konstatiren zū können, ebensoviele Be-

weise für die Unächtheit des letzteren. Wir können uns dieser Methode nicht ohne Weiteres bedienen, denn die paulinischen Hauptbriefe sind uns selbst eine sehr unsichere Grösse. Etwas aber von dieser Methode können auch wir zur Anwendung bringen. Wir können sehen, ob der Verfasser dieses zweiten Briefes die andern paulinischen Briefe speciell die Hauptbriefe benützt, ob er an einzelne Stellen und Gedanken derselben anknüpft, sie um — und fortbildet. Wo dies sich nachweisen lässt, haben wir Beweise für die Unächtheit unseres Briefes in der Hand.

Fassen wir zunächst einmal die Lage der Gemeinde zu Philippi, wie unser Brief sie schildert, näher ins Auge. Die Einheit der Gemeinde ist durch Parteiung gefährdet, das zeigen die Ermahnungen in 1, 27 ff. wie die in 4, 1. Wollen wir den Parteigegensatz kennen lernen, so können wir allerdings dem Abschnitt 1, 27 ff., in welchem Hoekstra mit Recht einen auffallenden gänzlichen Mangel an konkreter Actualität findet, in dieser Beziehung nichts weiter entnehmen. Die ἀντικείμενοι in 1, 28 sind so wenig näher bestimmt, dass man dabei an alles Mögliche, selbst an Heiden denken kann, welche die Gemeinde nur äusserlich bedrohen.

Wir müssen uns darum vorzüglich halten an den Abschnitt 3, 1b—21. Danach ist es judenchristliche oder jüdische Agitation gewesen, welche sich in der Gemeinde geltend machte, d. h. welche einen Theil derselben dem paulinischen Evangelium bezw. dem Christenthum überhaupt abspenstig zu machen drohte. Ob wir es mit judenchristlicher oder jüdischer Agitation zu thun haben, das haben wir hier zunächst im Zweifel gelassen. Denn das ist ein Punkt, über den man bisher verschiedener Ansicht gewesen ist. Die einen meinten an Judenchristen, die andern an Juden denken zu müssen, während andere beide hier bekämpft fanden, jene am Schluss, diese am Beginn des genannten Abschnitts. Zu der letzteren Unterscheidung liegt übrigens unserer Ansicht nach nicht der mindeste Grund vor. Durchgängig haben wir dieselben Gegner vor uns entweder Juden oder Judenchristen. Und zwar scheint uns die letztere Annahme die richtige zu sein. Es sind ein paar schwer wiegende Gründe, welche ebenso entschieden für die letztere als gegen die erste Ansicht sprechen. Wenn der

Briefschreiber die Agitatoren Hunde, die Beschneidung, die sie anempfehlen, Verstümmelung nennt, wenn er sie kennzeichnet als Leute, die sich aufs Fleisch verlassen, wenn er, um zu zeigen, wie sehr er in diesem Punkt sie überbieten könnte, sich nicht bloss als Mitglied des Volks Israel, des Stammes Benjamin, des Geschlechts der Hebräer rühmt, sondern auch auf seine frühere bewährte gesetzliche Haltung und insbesondere auf seine pharisäische Richtung und seinen durch Verfolgung der Gemeinde bethätigten Eifer sich beruft und endlich jene Leute sogar als Feinde des Kreuzes Christi bezeichnet, deren Ende das Verderben, deren Gott der Bauch ist, deren Ruhm in der Scham liegt, die nur ans Irdische denken, so könnte man allerdings versucht sein, die also Geschilderten für Juden zu halten. Allein ein Mann, der die Gerechtigkeit aus dem Glauben so entschieden als den alleinigen Heilsweg betont und dessen Glaubenshoffnung eine so wesentlich transscendente ist (3, 7—11; 3, 20. 21), der muss auch in Judenchristen, die in der Beobachtung des Gesetzes und seiner einzelnen Vorschriften die wesentlichen Heilsbedingungen sahen, und das Heil selbst in dem vom Messias Jesus bei seiner Wiederkunft aufzurichtenden irdischen Reiche erhofften (cf. dagegen 3, 20) Leute erblicken, die eigentlich Feinde des Kreuzes Christi sind, weil sie von der grundlegenden Bedeutung desselben für das Heil nichts wissen wollen, Leute deren Ende das Verderben ist, weil sie den einzig wahren Heilsweg verschmähen, Leute, von denen man wegen ihres Vertrauens auf die Gesetzesgerechtigkeit, wegen ihres zuversichtlichen Festhaltens an der Beschneidung und an der Speisegesetzgebung und wegen ihren an das irdische Messiasreich sich knüpfenden Erwartungen sagen konnte, dass sie sich aufs Fleisch verlassen, dass ihr Gott der Bauch ist, ihr Ruhm in der Scham liegt, dass sie nur ans Irdische denken. Diese herbe und schroffe Charakterstiek begreift sich um so eher, als die Judenchristen, auf welche sie angewendet wird, in unserem Brief gedacht werden als Leute, welche für ihren Standpunkt eifrig Propaganda machen und ihre Angriffe besonders auf die paulinischen Gemeinden richten, deren Palladium die Glaubensgerechtigkeit ist. Um dieser beiden letzteren Eigenschaften willen werden sie *κακοὶ ἐργάται* und *κύνες* d. h. bissige Hunde genannt,

Leute dieses Schlags sind natürlich in den Augen des Briefschreibers mehr Juden als Christen. Es hat daher durchaus nichts auffallendes, wenn der Briefschreiber, um den Philippern zu zeigen, wie wenig ihm der Judaismus dieser Leute gilt, wie sehr er über ihn abzuurtheilen ein Recht hat, sich darauf beruft, dass er selbst in der Zeit vor seiner Bekehrung im Judaismus noch viel weiter gegangen sei. Dass er dabei hervorhebt nicht bloss, dass er Pharisäer sondern auch dass er Verfolger der Gemeinde gewesen, reimt sich ebenfalls mit der Meinung, dass die bekämpften Gegner Judenchristen seien, wohl zusammen, denn erstens sagt ja der Briefschreiber damit von den Gegnern nicht aus, dass sie dies ebenfalls seien, er spricht vielmehr davon, um zu zeigen, wie viel weiter er im Judaismus gieng als sie, zum andern aber übt er damit eine indirekte und zwar sehr berechtigte Kritik an dem Standpunkt jener Judenchristen, indem er zeigt, wohin dieser Standpunkt consequent vertreten führt.

Dass wir es nun aber in der That bei den von unserem Briefschreiber so energisch bekämpften Leuten mit Judenchristen nicht mit Juden zu thun haben, dafür können wir schon dem Abschnitt 1, 27 ff. einen Beweis entnehmen, insofern als da nirgends davon die Rede ist, dass ein Theil der Gemeinde vom Christenthum überhaupt abzufallen und zum Judenthum überzugehen geneigt ist. Vielmehr wird da die Eintracht in der Gemeinde als gestört dargestellt, sofern der christliche Standpunkt der Gemeinde nicht durchweg derselbe ist. Wären die Agitatoren, vor denen der Briefschreiber in 3, 1 ff. warnt, Juden, dann müsste doch gerade die Gefahr des Abfalls zum Judenthum als vorhanden gedacht werden.

Der judenchristliche Charakter der Agitatoren zeigt sich aber auch weiter daran, dass die betreffenden Leute in 3, 2 *κακοὶ ἐργάται* genannt werden und dass in 3, 18 der Begriff *περιπατεῖν* auch auf sie angewandt wird. Der Ausdruck *ἐργάται* lässt sich nur von Leuten verstehen, die für die christliche Sache wirksam sind oder wirksam sein wollen. Das gilt auch von diesen Leuten, aber im schlechten Sinn, darum *κακοὶ ἐργάται*. Ebenso bezeichnet *περιπατεῖν* speciell den christlichen Wandel, oder einen Wandel, der christlich sein, als christlich gelten soll. In 3, 17. 18 weist der Briefschreiber die Philipper

darauf, wie sehr verschieden die Leute sind, die für ihren Wandel das Prädikat christlich in Anspruch nehmen, wie darunter selbst solche sind, die eigentlich für Feinde des Kreuzes Christi gehalten werden müssen. Das περιπατεῖν ist im Zusammenhang des ganzen Abschnitts nicht von der sittlichen Lebensführung sondern von der ganzen religiös-sittlichen Richtung zu verstehen.

Zu diesen beiden Instanzen, die dafür sprechen, dass wir unter den in 3, 1b—21 bekämpften Feinden nicht Juden sondern Judenchristen zu verstehen haben, kommt nun aber als dritte die Thatsache, dass die in 3, 1b ff. entworfene Charakteristiek der Leute, welche den Frieden und den Glaubensstand der Philippischen Gemeinde bedrohen, wesentlich abhängig ist von Stellen der paulinischen Hauptbriefe, speciell von 2 Kor. 11, 13 ff, wo die Gegner, die bekämpft werden, ohne Zweifel Judenchristen sind. Dort haben wir die ἐργάται δόλιοι (2 Kor. 11, 13), die hier (Phil. 3, 2) κακοὶ ἐργάται heissen. Dort wie hier lässt sich der Apostel um die Nichtigkeit der gegnerischen Überhebung bezw. des gegnerischen Standpunkts darzuthun, mit den Gegnern auf einen Wettstreit ein im Rühmen nach dem Fleisch (cf. Phil. 3, 3. 4: καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκί. εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον und 2 Kor. 11, 18. 21: ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ σάρκα, κἀγὼ καυχήσομαι ... ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ ... τολμῶ κἀγώ).

Hier wie dort rühmt sich dann der Briefschreiber seiner Zugehörigkeit zu Israel, seiner hebräischen Abstammung. Endlich wie unser Briefschreiber von den Feinden, die er bekämpft, Phil. 3, 19 sagt: ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, so heisst es im 2. Korinthierbrief (11, 15) von den dort bekämpften Gegnern des Apostels: ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. Und dass man nicht im Zweifel sei, dass unser Briefschreiber hier von 2 Kor. 11 abhängig ist, sagt er selbst in 3, 1b: Das Nämliche euch zu schreiben, verdriesst mich nicht, euch aber dients zum Schutz. Das Nämliche hat unser Briefschreiber, der Paulus sein will, nicht etwa den Philippern selbst schon einmal geschrieben in einem früheren Philipperbrief — sonst hätte ja die Wiederholung keinen Sinn — sondern schon einmal geschrieben hat ers im zweiten Korinthierbrief, wo wirs vor uns

haben. Es wird also vorausgesetzt, dass der 2. Korinthierbrief im Besitz der Gemeinde zu Philippi ist und von ihr angesehen wird als ein Brief, der mit allem was er enthält, auch mit den Warnungen vor judenchristlichen Agitatoren nicht bloss die Korinthier sondern alle gleichmässig angeht. Ist es schon an sich unwahrscheinlich, dass Paulus so sich selbst wiederholt, so sich selbst ausgeschrieben haben sollte und führt schon dies zur Annahme, dass in unserem Brief ein Späterer nach dem Vorbild des zweiten Korinthierbriefs gearbeitet hat, so bestätigt sich uns diese Annahme durch die in 3, 1b ausgedrückte Entschuldigung der Wiederholung, die in den Mund des Paulus selbst durchaus nicht passt und ferner durch die in dieser Entschuldigung enthaltene Voraussetzung Betreffs des zweiten Korinthierbriefs. Die da vorausgesetzte Verbreitung und allgemeine Geltung des Briefs, die Art und Weise, wie unser Briefschreiber sich ausdrücklich auf ihn beruft, weist doch deutlich auf eine spätere Zeit als die des Apostels und auf einen andern Schreiber als diesen selbst.

Zu demselben Resultat kommt man von einer andern Erwägung aus. Man kann schon darauf weisen, dass im 2. Korinthierbrief die judenchristlichen Agitatoren sich ihrer Verbindung mit den Uraposteln rühmen. Das ist ein Merkmal, das auf die älteste Zeit zu weisen scheint. Aber davon ist in unserem Brief gar keine Rede mehr. Und dazu kommt, dass die Polemik gegen die Gegner in unserem Philipperbrief auch eine viel schärfere und überhaupt andere ist als die im 2. Korinthierbrief. Die Beschneidung *κατατομή* zu nennen, das kommt dem Verfasser von 2 Kor. 11 gar nicht in den Sinn, er spricht überhaupt nicht direkt von der Beschneidung. Hat er auch gewiss die hebräische Abstammung, die Zugehörigkeit zu Israel, die Abrahamskindschaft und damit auch die Beschneidung als etwas angesehen, woraufs auf christlichem Standpunkt nicht ankommt, so bestreitet er die Gegner doch nicht darum, weil sie für sich an diesen Dingen festhalten und darauf Werth legen, sondern weil sie sich ihm gegenüber vor den Korinthiern durch Berufung auf diesen ihren Standpunkt empfehlen und hinterrücks seine Autorität zu untergraben suchen. In unserem Philipperbrief dagegen steht die Sache nicht bloss so, dass die Gegner bekämpft werden, sofern sie ihren judaistischen Stand-

punkt Christen paulinischen Glaubens aufzudrängen suchen, sondern da werden die Gegner schon, sofern sie für sich allein auf judaistischem Standpunkt stehen, als Feinde des Kreuzes Christi dargestellt. Das sind doch zwei sehr verschiedene Betrachtungs- oder Verhaltungsweisen. Dort haben wir den historischen Paulus vor uns, der nach dem Grundsatz des suum cuique die Berechtigung des judenchristlichen Standpunkts der Urgemeinde anerkannte, aber dafür auch von dieser die Berechtigung des eigenen Standpunkts anerkannt wissen wollte, hier haben wir den Paulus, wie ihn im Widerspruch mit der Geschichte der spätere fortgeschrittene, dem Judenchristenthum positiv feindliche Paulinismus sich dachte.

Es ist nun bezeichnend, dass in dieser scharfen Beurtheilung des judenchristlichen Standpunkts unser Philipperbrief wesentlich mit dem Galaterbrief übereinstimmt. Da wird auch die Annahme der Beschneidung angesehen als etwas, was mit der Preissgebung des christlichen Glaubens gleichbedeutend ist. Zur Charakteristiek, welche unser Briefschreiber von den Leuten entwirft, die den Frieden und Glauben der Philippi'schen Gemeinde bedrohen, bietet denn auch neben dem 2. Korinthierbrief der Galaterbrief einige bedeutsame Parallelen. Wenn unser Briefschreiber die Beschneidung, deren jene Leute sich rühmen und die sie anpreisen, *κατατομή* nennt, so erinnert das an das Wort Gal. 5, 12: *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς*. Und wenn er jene Leute selbst für Feinde des Kreuzes Christi erklärt, so finden wir im Galaterbrief zwei verwandte Stellen, einmal 5, 11, wo es heisst: *εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι; ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* und zum andern Gal. 6, 12, wo wir lesen: *ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκονται*. Aus einer näheren Betrachtung dieser Parallelen ergibt sich sehr deutlich die bedeutsame Thatsache, dass unser Briefschreiber das, was der Galaterbrief sagt, verschärft und zuspitzt. Der Galaterbrief sagt nur, die Leute, welche so eifrig für die Beschneidung eintreten, sollten sich doch lieber voll verschneiden lassen. Unser Briefschreiber dagegen nennt die Beschneidung selbst eine Zerschneidung oder Verstümmelung. Der Galaterbrief bezeichnet ferner die Annahme der Beschneidung nur als ein Mittel, um sich vor

Verfolgung wegen des Kreuzes Christi, das den Juden und nach dem Verfasser des Galaterbriefs wohl überhaupt den Nichtchristen, also auch den Heiden ein Aergerniss ist, zu schützen. Unser Briefschreiber dagegen erklärt die Leute, welche die Beschneidung verkündigen, geradezu für Feinde des Kreuzes Christi.

Dass unser Verfasser den Galaterbrief gekannt und benützt hat, darf man ganz abgesehen von den soeben angeführten Parallelstellen als völlig sicher betrachten. Ein ausreichender Beweis dafür ist 2, 16. Wenn es hier heisst: *ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν κεκοπίακα*, so decken sich die 5 ersten Worte im Wesentlichen genau mit Worten aus Gal. 2, 2: *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*, während die letzten Worte jener Stelle unmittelbar an das *εἰκῇ κεκοπίακα* in Gal. 4, 11 oder an das *ὁ κόπος . . . κενός* in 1 Cor. 15, 58 erinnern, so dass wir also ohne Zweifel in Phil. 2, 16 zwei Stellen des Galaterbriefs oder eine Stelle des Galaterbriefs und eine des ersten Korinthierbriefs zusammengezogen oder verschmolzen vor uns haben.

Wir dürfen darum auch bei den obenangeführten Parallelen nicht zweifeln, dass unser Briefschreiber vom Galaterbrief abhängig ist. Nehmen wir dazu die Beobachtung, dass er das im Galaterbrief Gesagte noch verschärft, dann ist es wohl deutlich, dass wir in ihm nicht den historischen Paulus sondern einen späteren Pauliner vor uns haben. Dafür spricht ja auch schon überhaupt die Thatsache, dass der Verfasser unseres Philipperbriefs Stellen aus dem 2. Korinthierbrief und dem Galaterbrief ja vielleicht auch aus dem Römerbrief (cf. Phil. 3, 19 ü. Rom. 16, 18) nebeneinander in der Charakteristiek der Judaisten verwerthet. Als letzte Instanz, zu der man übrigens nicht einmal seine Zuflucht zu nehmen braucht, verweisen wir auf die Unächtheit des Galaterbriefes selbst [1]).

Zu ähnlichen Wahrnehmungen und Ergebnissen kommen wir, wenn wir die Dogmatik des Briefs, speciell die christologische Hauptstelle Phil. 2, 6—11 näher ins Auge fassen. Das ist eine Stelle, an der man von sehr verschiedenen Standpunkten aus Anstoss genommen hat. Hoekstra ist mit Ernesti der Ansicht, dass die Geschichte vom Sündenfall und also eine

---

1) cf. meine Schrift: Die Komposition der paul. Hauptbriefe. I, S. 89 ff.

Parallele zwischen Adam und Christus die Grundlage unserer Stelle sei. Man müsse aber, urtheilt er, bereits die gnostischen Ideen unseres Briefschreibers über Christus besitzen, um sie auf solche Weise antitypisch in der Paradiesgeschichte zu finden. Über die Grenzen der Christologie der 4 Hauptbriefe gehen dieselben jedenfalls weit hinaus. An eine Präexistenz Christi habe Paulus, sosehr dieselbe in der Consequenz seiner Anschauung gelegen habe, doch thatsächlich noch nicht gedacht. Durch eine Deutung von 2 Cor. 8, 9; 1 Cor. 8, 6; 1 Cor. 15, 47 sucht Hoekstra dies zu erweisen. Unpaulinisch sei es ferner, meint Hoekstra, dass der Gehorsam Christi gegen Gott, sein „δοῦλος von Gott sein" als Erniedrigung dargestellt werde, wie auch das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου* (cf. auch *ὡς ἄνθρωπος*) als eine unpaulinische Übertreibung des *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (Rom. 2, 3) zu beurtheilen sei. Hoekstra stimmt auch Hinsch bei, wenn dieser es für unpaulinisch erklärt, dass die Menschwerdung von Christus, sein Leiden und Sterben, losgemacht von der Bedeutung, die sie für die Menschenwelt haben, vorgestellt werden als ein nothwendiges Moment seiner Selbstentwicklung. Im Weitern macht Hoekstra noch geltend, das Vorbild von Christus, wie es in unseren Versen aufgestellt werde, passe schlecht zu der Ermahnung, die die Philipper mit Bezug auf ihre eingebildete sittliche und religiöse Vollkommenheit nöthig haben. Auch würden Christus hier Dinge zugeschrieben, die Paulus an Gott zuzuschreiben pflege. Besonders die Anbetung Christi durch die Engel und Hadesbewohner sei unpaulinisch. Endlich verrathe die hier entwickelte Christologie grosse Verwandtschaft mit der des Hebräerbriefs.

Wesentlich anders urtheilt Holsten. Die dem Paulus ureigene Vorstellung der persönlichen Präexistenz des Messias liege auch unserer Stelle zu Grunde. Von ihr werde die Lebensentwicklung des Messias, die Erniedrigung und Erhöhung bedingt. Die besondere und eigentümliche Form, in welcher diese Lebensentwicklung an unserer Stelle zur Darstellung gebracht sei, habe zwar ihr Befremdendes und sei in dieser *besonderen* Form ohne Parallele beim Paulus der vier Briefe, aber die Elemente dieser besonderen Form lassen sich alle beim Paulus nachweisen, und sie selber lasse sich auf den besonderen Zusammenhang zurückführen, in welchem die

Lebensentwicklung des Messias der Philippischen Gemeinde als Vorbild vorgehalten werde. Nur *einen* Zug in dem Messiasbild des Paulus habe der Verfasser aufgegeben, die Menschheit der präexistenten Messiaspersönlichkeit. Da aber das religiöse Bewusstsein des Paulus ohne diesen Zug nicht gedacht werden könne, und da Paulus auch mit diesem Zuge eine in ihren Grundzügen ähnliche Lebensentwicklung des Messias zum Ausdruck gebracht habe (2 Cor. 8, 9), wie der Verfasser des Philipperbriefs sie in seinem besonderen Zusammenhang darstelle, so sei dies ein entscheidender Beweis, dass das Messiasbild unserer Stelle nicht aus dem Bewusstsein des Paulus entsprungen sei. Und dieser Beweis werde dadurch vervollständigt, dass nun an die Stelle dieses ausgelöschten Zuges ein anderer getreten sei, der ausserhalb des Bewusstseins des Paulus liege und einer nichtpaulinischen und späteren Gestaltung des präexistenten Messiasbildes im urchristlichen Bewusstsein angehöre, die Vorstellung des präexistenten Messias als einer Engelpersönlichkeit in einer Form, wie sie ihre Parallele im Hebräerbrief und etwa der Apokalypse habe. Unter dieser Voraussetzung gewinne alsdann die Vorstellung einer höheren Würde des erhöhten Christus und einer höheren Machtfülle in einem besonderen Punkte (3, 21) die Kraft eines unterstützenden Punktes.

Holstens Argumentation als richtig anerkennend hat Brückner, um nicht den ganzen Brief verwerfen zu müssen, den Anstoss dadurch beseitigen wollen, dass er die Worte in 2, 6. 7: *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων — εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* für eine Interpolation erklärt. Doch ist ein Blick auf den Zusammenhang genügend, um die Unmöglichkeit dieser Operation einzusehen. Gerade das, was das Beispiel Christi zu einem besonders wirksamen Vorbild macht, wird dabei aus der Stelle herausgenommen. Dass man nicht auf das Seine sehen soll sondern auf das was des andern ist, diese Mahnung in V. 4 wird am Vorbild Christi nur dann recht illustrirt, wenn man die Verse 6 und 7 festhält. Und das *ὑπερύψωσεν* in V. 9 lässt doch erwarten, dass auch die Erniedrigung eine besonders grosse gewesen, grösser als in V. 8 für sich allein ausgedrückt ist. Nicht zu verkennen ist endlich, dass die Stelle ohne die Verse 6 und 7 etwas Unklares hat, sofern man ohne diese

Verse nicht weiss, von welchem Standpunkt aus Jesus Christus sich erniedrigt hat, ob vom Standpunkt des gewöhnlichen oder, wie man nach Brückners Voraussetzungen annehmen müsste, vom Standpunkt des „himmlischen Menschen" aus.

Kehren wir zu Hoekstra und Holsten zurück, so erkennen wir mit ersterem an, dass in dem *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* eine Beziehung auf die Paradiesgeschichte vorliegt (Gen. 3, 5). Auch stimmen wir ihm darin bei, dass in unserer Stelle eine gnostisch-doketische Auffassung der Person Christi zum Ausdruck kommt, sofern in dem *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* die Wirklichkeit des menschlichen Daseins Christo abgesprochen wird. Dagegen sind wir mit Holsten der Ansicht, dass bereits die paulinischen Hauptbriefe alle Elemente zu der in Phil. 2, 6. 7. ausgedrückten Vorstellungsweise enthalten. Das ist im Blick auf Rom. 8, 3; 2 Cor. 8, 9 und 4, 4—6 gar nicht zu läugnen. Wir stimmen auch mit Holsten und Brückner darin überein, dass in 1 Cor. 15, 45 ff. in der That die Lehre vom präexistenten himmlischen Menschen zu finden ist [1]) und dass diese Lehre in Phil. 2, 6. 7 aufgegeben erscheint. Allein wir finden diese Grundlage viel zu schwach, um darauf einen Beweis gegen Phil. 2, 6. 7 zu bauen. Es gehört ja wenig dazu, um zu sehen, dass die Verse 35—49 sehr zweifelhafte Bestandtheile innerhalb des 15. Capitels des 2. Korinthierbriefs sind. Hinter den Versen 35—49 haben die Verse 50—58 keinen Sinn mehr. Jene Verse nehmen das in 50—58 über die Art der Auferstehung Gesagte in einer ausführlichen Erörterung vorweg. Die Verse 50—58 können ursprünglich nicht auf die Verse 35—49 gefolgt sein, während die letzteren als ein nachträglicher Commentar zu einzelnen in den Versen 50—58 enthaltenen Gedanken erscheinen. Ob die Verse 50—58 ursprünglich an die Verse 29—34 oder an die Verse 20—28 sich angeschlossen haben, von welchen Abschnitten offenbar auch nur der eine oder der andere ursprünglich sein kann, haben wir hier nicht auszumachen. Der Argumentation Holstens ist durch das Gesagte der Grund entzogen. Wir sind nun aber weit entfernt Phil. 2, 6. 7 durch Berufung auf Rom. 8, 3;

1) Vgl. dazu nun auch Schmiedel im Handkommentar z. d. St.

2 Cor. 8, 9; 4, 4—6 als paulinisch zu rechtfertigen. Dass Rom. 8, 3 kein Bestandtheil des ursprünglichen Römerbriefs ist, in welchem vielmehr der Mensch Jesus den Ausgangspunkt der Betrachtung bildet, habe ich früher gezeigt[1]). Es bleiben nun aber immer noch die Stellen 2 Cor. 8, 9 und 4, 4—6, die zusammengenommen ziemlich genau das besagen, was in unserer Philipperstelle ausgedrückt ist. Gerade weil wir hier eine so in die Augen fallende Parallele bezw. die Grundlage zu unserer Stelle vor uns haben, ist es nöthig, dass wir uns mit jenen Stellen des zweiten Korinthierbriefs etwas näher beschäftigen.

Dass die Capitel 11, 1—13, 11 und die Verse 6, 14—7, 1 keine ursprünglichen Bestandtheile des zweiten Korinthierbriefs sind, und dass speciell die zuerst genannten Capitel einem vorausgehenden Brief des Paulus an die Korinthier angehören, darin stimmen wir mit vielen überein. Wir sind aber noch der besonderen Meinung, dass wir auch nach Abzug jener Stücke den zweiten Korinthierbrief noch nicht in seiner Urgestalt vor uns haben, vielmehr auch die Verse 2, 16^{b} (von *καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός* an) — 4, 6 und ebenso die Verse 8, 9 und 5, 16 als nachträgliche Interpolationen zu betrachten haben.

Fassen wir zunächst einmal die Verse 2, 16^{b}—4, 6 ins Auge. Dieselben sind ein Bestandtheil des Abschnitts 2, 14—7, 4. Dieser Abschnitt beginnt mit einer Danksagung gegen Gott, der den Apostel alle Zeit zum Werkzeug seines Triumphes mache und den Geruch seiner Erkenntniss durch ihn offenbare aller Orten. Und dieses zuletzt gebrauchte Bild näher entwickelnd fügt der Apostel hinzu: Denn wir sind für Gott ein Wohlgeruch Christi bei den Geretteten und bei den Verlorenen, den einen ein Geruch vom Tode zum Tode, den andern ein Geruch vom Leben zum Leben. Ohne dass dies gewiss erklärungsbedürftige Bild nun wirklich näher erklärt würde, folgt dann, eingeleitet durch die Frage: Und wie wird man dazu geschickt? eine heftige antijudaistische Polemik, eine Ausführung über den Unterschied des alten und neuen Bundes, des Dienstes des Buchstabens, des Todes, der Verwerfung, der

1) Vgl. Komposition der Paul. Hauptbriefe.

Verhüllung, der in Christo zu nichte ist, und des Dienstes des Geistes, der Gerechtigkeit, der offenen, klaren Herrlichkeit, dem der Apostel sich mit allem Freimut und in aller Selbstlosigkeit hingegeben, seit Gott in seinem Herzen leuchten liess das Licht der Erkenntniss der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi.

Wenn wir nun die auf diesen Abschnitt (2, 16b—4, 6) folgenden Verse ins Auge fassen, so lässt sich kaum verkennen, dass dieselben wenig passend an jenen Abschnitt sich anschliessen. Dass gilt gleich von den ersten Worten in 4, 7: „Diesen Schatz haben wir aber in thönernen Gefässen". Wie der Briefschreiber dazu kommt, gerade hinter dem Abschnitt 2, 16b—4, 6 eine solche Bildersprache zu gebrauchen, wie er in Anknüpfung an diesen Abschnitt von einem „Schatz" und von „thönernen Gefässen" reden kann, ist schwer zu erklären. Man muss, wenn man 4, 7 auf 4, 6 folgen lässt, das *θησαυρὸν* auf das Licht der Erkenntniss beziehen, von dem in 4, 6 die Rede ist. Aber *θησαυρὸς* ist doch dafür eine seltsame Bezeichnung und noch auffallender ist es, dass gesagt wird, diesen Schatz d. h. das Licht der Erkenntniss haben wir in thönernen Gefässen. Diese thönernen Gefässe passen zum Licht der Erkenntniss noch viel weniger. Die Schwierigkeiten fallen nun aber sofort weg und das Auffallende erklärt sich, wenn wir 4, 7 direkt folgen lassen auf die Verse 2, 14—16a. Dann ist die *ὀσμὴ* oder *εὐωδία* der Schatz in den thönernen Gefässen. Das passt trefflich zusammen. Das in 2, 14—16a gebrauchte Bild setzt sich fort in dem Bild, das in 4, 7 verwendet wird. Wohlriechende Salbe ist ein Schatz, der in irdenen Gefässen aufbewahrt wird. Aber es ist noch mehr, was für den unmittelbaren Anschluss von 4, 7 ff. an 2, 14—16a spricht. Der ganze Abschnitt 4, 7—14 ist die Fortsetzung, Entwicklung und Erklärung des in 2, 14—16a, speciell in 2, 15. 16a ausgesprochenen Gedankens. Wenn der Briefschreiber hier gesagt hat, dass er den einen (den Verlorenen) ein Geruch vom Tode zum Tode, den andern (den Geretteten) ein Geruch vom Leben zum Leben sei, so findet dies in 4, 7—14 seine nähere Begründung, allerdings nicht gleichmässig nach den beiden in 2, 15. 16a genannten Seiten sondern speciell nach der einen Seite hin, nach welcher das Gesagte auf die Korinthier zutrifft,

nämlich nach der Seite der Geretteten, aber doch so, dass man aus dem Gesagten sieht, inwiefern auch das Gegentheil zutrifft, nämlich, dass er den Verlorenen ein Geruch vom Tode zum Tode ist. An seinem äusseren Menschen wirkt sich der Tod aus und doch ist zugleich in diesem von Anfechtung und Noth, Leiden und Tod gedrückten und bedrohten Leibe das Leben wirksam. Während die Ungläubigen nur die Todesnöthe des Apostels sehen und sich dadurch in ihrem Unglauben befestigen lassen und so dem Tod verfallen, ist es bei den Gläubigen anders. Sie erfahren all das Schwere, all das Leiden, das der Apostel im Eifer um ihre Rettung auf sich nimmt, nicht, wohl aber die Lebenskraft, die in dem Apostel und durch den Apostel wirksam ist.

Dieser enge, formell und materiell evidente Zusammenhang zwischen: 2, 14—16[a] und 4, 7 ff spricht unserer Meinung nach deutlich dafür, dass die Verse 2, 16[b]—4, 6 erst nachträglich dazwischen eingefügt sind.

Durch Ausmerzung des Stücks 2, 16[b]—4, 6 bekommt nun aber auch der ganze Abschnitt 2, 14—7, 4 ein viel mehr harmonisches Gepräge. Die Polemik die jenes Stück enthält, ist zwar nicht gegen die Korinthische Gemeinde selbst sondern gegen judaistische Gegner des Apostels gerichtet. Aber solange man das Stück für einen echten Bestandtheil des zweiten Korinthierbriefs hält, muss man doch annehmen, dass der Apostel den Korinthiern noch nicht recht traut, sie judaistischer Beeinflussung nicht bloss ausgesetzt sondern auch zugänglich hält und das lässt sich doch schwer zusammenreimen mit dem Vertrauen, das der Apostel sonst in den neun ersten Capiteln unseres Briefs den Korinthiern ausspricht. Der heftige leidenschaftliche Ton unseres Stücks sticht überhaupt sehr ab von dem weichen Ton, in welchem der Brief (d. h. c. 1—9) sonst gehalten ist. Es empfiehlt sich also auch im Interesse des einheitlichen Charakters des Abschnitts 2, 14—7, 4 das Stück 2, 16[b]—4, 6 zu streichen. Und es lässt sich dafür auch noch ein anderer Grund geltend machen. Das Stück 2, 16[b]—4, 6 erscheint uns als auffallende Parallele zu dem Stück 5, 12 ff. Beide Stücke beginnen mit einer Verwahrung gegen den Vorwurf der Selbstempfehlung, in beiden handelt es sich um eine Aussprache des Apostels über die Auffassung und Führung

seines Amtes. Schon diese Doppelheit der Ausführung über dieselbe Sache ist verdächtig und wenn man beide Stücke näher mit einander vergleicht, so gesellt sich zu der bedeutsamen Aehnlichkeit ein bedenklicher Unterschied. In 5, 12 ff. findet sich von einer Polemik gegen den alten Bund keine Spur, da steht die Betrachtung des Todes Christi und seiner Bedeutung ganz im Vordergrund, während in jenem ersten Abschnitt neben der leidenschaftlichen bis zur völligen Verwerfung gehenden Bestreitung des alten Bundes die Erkenntniss der Herrlichkeit Christi als des Herrn des Geistes, als des Ebenbildes Gottes die Hauptsache ist. Hier und dort stellt sich das paulinische Evangelium recht verschieden dar. Und die Vergleichung kann nur zu Gunsten des Stücks 5, 12 ff. ausfallen. Hier haben wir es mit einfachen, praktisch-religiösen, unmittelbar an der Geschichte Jesu d. h. seinem Tod anknüpfenden Vorstellungen zu thun, die Ausführung in 2, 16b—4, 6 dagegen trägt den Stempel der Theorie, der Doktrin an der Stirne. Sie ist nach unserem Urtheil das Product eines späteren Pauliners, der im Antijudaismus und, was damit eng zusammenhängt, auch in der Christologie ein gutes Stück über Paulus hinausgeschritten ist.

Wir scheiden also das Stück 2, 16b—4, 6 aus dem dasselbe umgebenden Zusammenhang aus und diese Ansscheidung lässt sich um so leichter vollziehen, als das Stück ganz allgemein gegen judaistische Gegner des Paulus polemisirt, ohne dass darin von konkreten Beziehungen dieser Judaisten zu den Korinthiern die Rede wäre.

Bei 2 Kor. 8, 9 ist es so evident als möglich, dass wir es mit einer Interpolation zu thun haben. Der Vers enthält nicht bloss eine Abschweifung sondern durch denselben wird auch logisch unmittelbar Zusammengehöriges nämlich 8, 8 und 8, 10 getrennt.

Das *καὶ γνώμην ἐν τούτῳ δίδωμι* gehört zu der dem *οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω* gegenübergestellten und durch *ἀλλὰ* eingeleiteten Position. Durch V. 9 kommen die genannten Worte in Vs. 10 um ihren Zusammenhang und rechten Sinn.

Aehnlich stehts mit 2 Kor. 5, 16. Schon das doppelte *ὥστε* in V. 16 und in V. 17 fällt auf. Die beiden mit *ὥστε* eingeleiteten Sätze lassen sich auch nicht zu einander in Beziehung

bringen. Vielmehr ist V. 17 durch V. 16 ausser Zusammenhang gebracht, während, wenn man V. 16 streicht, V. 17 die logische Folgerung aus V. 15 enthält.

Die innere Verwandtschaft dieser Zusätze in 2, 16^{b}—4, 6; 8, 9 und 5, 16 ist nicht zu verkennen. Die Christologie ists, durch die sie untereinander zusammenhängen. Christus der Herr des Geistes, das Ebenbild Gottes, der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, das sind die Gedanken, in denen das Stück 2, 16^{b}—4, 6 seinen Gipfelpunkt und Abschluss findet. Diese christologischen Vorstellungen haben aber die Präexistenz Christi zum nothwendigen Hintergrund. Es braucht kaum darauf gewiesen zu werden, wie eng mit dieser Auffassung die in 8, 9 ausgedrückte Vorstellung zusammenhängt: „Ihr kennet die Gnade unseres Herrn Christi, wie er um euretwillen arm wurde, während er reich war, damit ihr durch seine Armut reich würdet." Der Reichthum Christi, von dem hier die Rede ist, ist seine Präexistenz in himmlischer Herrlichkeit, deren er sich begab, um in die Armut seines irdischen Lebens einzutreten. In 5, 16 liegt der christologische Schwerpunkt in der zweiten Hälfte des Verses: „Auch wenn wir Christum nach dem Fleisch gekannt haben, kennen wir ihn jetzt (so) nicht mehr". Der Fall, der hier in dem Satz mit εἰ gesetzt wird, ist kein rein hypothetischer. Das hätte keinen Sinn. Der Schreiber kann, sonst hätte er keinen Grund, diesen Fall in Beziehung auf sich selbst zu setzen, davon nur sprechen im Blick auf etwas, was in der That früher bei ihm stattgefunden hat. Die gedachte Wirklichkeit ist eine wirklich früher dagewesene. Im Unterschied von jetzt sagt also der Schreiber von einer früheren Periode seines Lebens: *ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν*. Was heisst das? Es handelt sich dabei um eine Erkenntniss, um eine Auffassung Christi, bei welcher das Fleisch, die fleischlich-menschliche Erscheinungsweise Christi den Massstab bildet. An welche frühere Periode im Leben des Apostels im Unterschied von der gegenwärtigen ist dabei gedacht? Man könnte zunächst an die Zeit denken, da der Apostel noch Jude war. Unter dieser Voraussetzung bietet sich eine doppelte Möglichkeit der Erklärung dar, einmal die, dass Paulus den Messias im Allgemeinen ganz abgesehen von dem Messias Jesus für ein menschliches Wesen gehalten habe,

zum andern die, dass Paulus Jesum, ob er ihn nun selbst gekannt hat oder nicht, für einen Menschen gehalten habe. Beide Erklärungen werden sich aber bei näherer Betrachtung als nicht haltbar erweisen. Die erste schon darum nicht, weil bei Χριστὸν im Zusammenhang von 5, 16 nur der Messias Jesus gemeint sein kann. Der zweiten steht ebenfalls das Χριστὸν hindernd im Weg, denn solang Paulus noch Jude war, konnte bei ihm höchstens von einer Beurtheilung Jesu als eines gewöhnlichen Menschen die Rede sein nicht aber davon, dass er Christus und zwar Jesus Christus als Menschen aufgefasst habe. Das letztere kann nur der Fall gewesen sein zu einer Zeit, da Paulus bereits Christ war. Es wird also in 5, 16 zwischen einer früheren und späteren Periode innerhalb der christlichen Zeit des Apostels unterschieden. Früher und zwar bereits in der Zeit, da er an Christus glaubte, hat er Christus für ein menschliches Wesen gehalten, für einen Menschen, der allerdings darnach von Gott auferweckt und aufgenommen wurde. Jetzt ist seine Erkenntniss Christi eine andere, höhere geworden. Christus gilt ihm jetzt als ein von Hause aus himmlisches Wesen. Von diesem Ergebniss aus kennzeichnet sich uns die Interpolation in 5, 16 als das Werk eines späteren Pauliners, der dem Paulus eine gesteigerte und entwickelte Christologie in den Mund legt, wie wir sie in den ebenfalls interpolirten Stücken 2, 16b—4, 6 und 8, 9 ausgesprochen finden. Der Interpolator erkennt aber auch den Abstand, in welchem diese Christologie zu einer Auffassung der Person Christi steht, wie sie in Rom. 5, 12 ff. (cf. 1 Kor. 15, 21 ff.) vorliegt und nimmt darum in dem Satz mit εἰ (in 5, 16) ausdrücklich darauf Bezug, und sucht den Widerspruch dadurch zu heben, dass er jene Auffassung einer früheren Periode des Apostels zuweist, während derselbe jetzt zu einer höheren Erkenntniss fortgeschritten sei.

Erst jetzt, nachdem wir gesehen, dass die Stelle Rom. 8, 3, zu welcher unserer Philipperstelle in Beziehung steht [1]) und die Stellen 2 Kor. 2, 16b—4, 6 und 8, 9, welche man als die eigentliche Grundlage unserer Philipperstelle betrachten darf,

---

1) ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων eine Übertreibung von ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας in Rom. 8, 3 (Hoekstra).

interpolirt sind und nachdem wir in 2 Kor. 5, 16 geradezu das Zugeständniss gefunden haben, dass der Apostel Paulus selbst eine Christologie gehabt hat, in welcher die Betrachtung vom Menschen Jesus ausgeht, erst jetzt sage ich, dürfen wir Phil. 2, 6—8 für entschieden unpaulinisch erklären.

Die Verwandtschaft, in welcher die Philipperstelle (2, 6—11) zum Hebräerbrief, einem Product der nachpaulinischen Zeit (cf. Hebr. 1, 3; 2, 6—10; 12, 2; 2, 14. 17; 4, 15; 5, 8; 1, 4; 1, 6) und in ihrem zweiten Theil auch zu Apok. 5, 11—14, einer verhältnissmässig späten Interpolation steht, kann uns in jener Ansicht nur bestärken. Mit diesem Ergebniss über Phil. 2, 6—8 bezw. 6—11 haben wir einen neuen, kräftigen Beweis für die Unächtheit dieses zweiten Philipperbriefs.

Im Zusammenhang mit der soeben besprochenen Stelle können wir noch auf 3, 20 und 21 weisen, wo ebenfalls Verdachtsmomente sich finden. In 3, 20 wird der Ausdruck σωτήρ auf Christus angewendet, den wir innerhalb der paulinischen Literatur sonst nur Eph. 5, 23 und in den Pastoralbriefen finden. In Bezug auf 3, 21, einen Vers, der seinem christologischen Inhalt wie dem Ausdruck nach sehr an Phil. 2, 6—8 erinnert, bleibt die Bemerkung von Hoekstra in Kraft: Niemals stellt Paulus so als unser Brief unsere Auferweckung vor als eine That des mit Allmacht ausgerüsteten Christus selbst. Brückner wil σωτήρ in 6, 20 wie den ganzen V. 21 streichen. Aber dazu fehlt jeder Grund im Context. Was von V. 20 dann bleiben würde, wäre matt und farblos und der energische und deutliche Gegensatz zu V. 19 gienge verloren.

Bedenken erwecken weiter die Vorstellungen, die unser Brief von der Gerechtigkeit entwickelt. Wir kommen damit zu der Stelle Phil. 3, 8 ff. Hoekstra macht geltend, dass das „Christus gewinnen" und demnach auch die Glaubensgerechtigkeit hier als Gegenstand eines Strebens aufgefasst sei und dass darum, sofern die paulinische Glaubensgerechtigkeit als Gnadengabe Gottes ein fait accompli sei in dem Versöhnungstod von Christus, wobei von keinem mehr oder weniger, von keiner Entwicklung die Rede sein könne, unser Briefschreiber entweder die Glaubensgerechtigkeit des Paulus nicht begriffen oder ihr absichtlich eine andere Gestalt gegeben habe,

indem er sie vorstellte als etwas, nach dessen immer vollkommenerem Besitz man streben müsse. Offenbar sei unser Briefschreiber abhängig von Gal. 2, 17. Das „ζητεῖν, um gerechtfertigt zu werden" habe er fälschlicherweise aufgefasst als ein Streben nach immer vollkommener Glaubensgerechtigkeit von Seiten derer, die bereits Christen sind, während im Galaterbrief die Rede sei von einem Suchen nach Glaubensgerechtigkeit, indem man Christ werde. Nirgends sonst in den paulinischen Schriften als eben an diesen beiden Stellen komme der Ausdruck „gerechtfertigt werden in Christus" vor (cf. auch Act. 13, 19). Auch εὑρίσκεσθαι werde an beiden Stellen in gleichem Sinn gebraucht. Holsten gibt Hoekstra zu, dass nur die subjective sittliche Lebensgerechtigkeit nicht aber die objective religiöse Heilsgerechtigkeit als Werden gedacht werden könne. Aber Hoekstra irre, wenn er darum nur die subjective Lebensgerechtigkeit in der Stelle ausgesprochen finde. In V. 9 habe der Verfasser auch die objective Heilsgerechtigkeit zeichnen *wollen* und gerade diese Verbindung beider, die das Eigenthümliche der Stelle ausmache, sei Hoekstra entgangen. Wenn es mit der von Holsten behaupteten Verbindung der zwei Arten von Gerechtigkeit in unserer Stelle seine Richtigkeit hat, dann muss man urtheilen, dass diese Verbindung auf eine höchst unglückliche, verwirrende und verwirrte Weise vollzogen ist. Der Verfasser würde sich dann uns darstellen als ein Mann, der über die paulinische Gerechtigkeitslehre selbst in Verwirrung gewesen. Doch würden wir ihm damit entschieden Unrecht thun. Thatsächlich finden wir vielmehr in unserer Stelle einen wesentlich neuen Gerechtigkeitsbegriff eingeführt.

Sehen wir die Stelle selbst näher an, dann wird das Gewinnen Christi (V. 8, Schluss) durch das folgende καὶ εὑρεθῶ — ἐπὶ τῇ πίστει näher bestimmt als ein Erfundenwerden in der Gemeinschaft Christi mit der Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus, mit der Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens. Dem Absichtssatz ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὑρεθῶ etc. ist coordinirt der andere Absichtssatz: τοῦ γνῶναι etc. Dieser letztere kann nur erklären, wodurch das „Christum gewinnen" zu Stande kommt, worauf das Erfundenwerden mit der Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus, mit der

Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens beruht. Der Glaube muss sich also äussern und bethätigen in der Erkenntniss Christi, und der Kraft seiner Auferstehung und der Gemeinschaft seiner Leiden. Die Erkenntniss der Kraft der Auferstehung Christi steht hier voran vor der Erkenntniss der Gemeinschaft der Leiden Christi wie auch Rom. 4 (Schluss) die Auferstehung das erste Object des Glaubens ist. Daraus folgt dann auch die Erkenntniss der Gemeinschaft der Leiden Christi. Und wenn hier beigefügt ist *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*, so sieht man, dass hier die Erkenntniss sich practisch bethätigen und bewähren muss in vollkommenem, bis zum Aeussersten gehenden Leidensgehorsam. Diese aus dem Glauben sich entwickelnde Erkenntniss Christi und der Kraft seiner Auferstehung und der Gemeinschaft seiner Leiden und ihre Bethätigung nach der letzteren Seite hin bilden zusammen die Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus oder, sofern sie gegenüber der vom Gesetz geforderten Gerechtigkeit die von Gott geforderte ist, die Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens. Die Gerechtigkeit, von welcher hier die Rede ist, hat mit der paulinischen Gerechtigkeit, welche im Versöhnungstod Jesu begründet ist und durch den Glauben angeeignet wird, nur noch die Formeln gemein und selbst diese nicht völlig, thatsächlich hat sie nichts mit ihr zu schaffen, es ist eine auf Grund des Glaubens durch das subjective Verhalten des Menschen zu erwerbende Gerechtigkeit, die freilich auch von der subjectiven Lebensgerechtigkeit, wie wir sie z. B. Rom. 6 entwickelt finden, trotz der Anklänge inhaltlich bedeutend abweicht, sofern sie nicht durch sittliche Lebensführung im gewöhnlichen Sinn sondern durch Erkenntniss Christi und den Kraft seiner Auferstehung und durch Erkenntniss sowie durch eigenen Leidensgehorsam vollzogene Verwirklichung der Gemeinschaft seiner Leiden zu Stande kommt.

Das ist wiederum ein der Aechtheit unseres Briefs durchaus ungünstiges Resultat. Die Formeln, wie sie insbesondere der Römerbrief darbietet, sind zwar benützt, aber es ist ein völlig neuer Gerechtigkeitsbegriff hineingelegt, und dabei lehnt sich der Verfasser an eine Stelle des Galaterbriefs an, die er offenbar missversteht (cf. Hoekstra über Gal. 2, 17).

Der neue Gerechtigkeitsbegriff, den unser Briefschreiber

vertritt, steht mit dem Streit der Parteien in unverkennbarer Verbindung. Der judenchristlichen Partei gegenüber ist auf die Erkenntniss Christi bei der Gerechtigkeit aller Nachdruck gelegt und umgekehrt wird wohl als Concession an diese und im Gegensatz zu einer Überspannung der paulinischen Rechtfertigungslehre von Seiten der andern Partei die Gerechtigkeit vorgestellt als etwas, nach dessen vollkommener Erreichung selbst der Apostel Paulus sein Leben lang zu streben und zu ringen gehabt habe. Dass in diesem Gerechtigkeitsbegriff auch die Erkenntniss und thatsächliche Verwirklichung der Gemeinschaft der Leiden Christi eine so wesentliche Rolle spielt, ist wohl auch nicht ohne Berücksichtigung der Zeitverhältnisse, der äusseren bedrängen Lage der Gemeinde (1, 29. 30) zu erklären.

Mit dem neuen Gerechtigkeitsbegriff hängt nun eine andere Eigenthümlichkeit unseres Briefes zusammen, die ebenfalls entschieden gegen seine Aechtheit spricht. Die paulinische Heilsgewissheit, wie sie z. B. Rom. 5, 1—11 entwickelt ist, ist aus dem Brief verschwunden. Das Heil ist zum Gegenstand eines unruhigen, ängstlichen Suchens, Strebens und Jagens gemacht (cf. 3, 9—15 und besonders das εἴπως in V. 11; cf. auch 2, 12). Wie ganz anders spricht sich das Heilsbewusstsein des Apostels in dem ächten Philipperbrief 1, 21—26 aus (cf. auch 2 Kor. 4, 7—5, 19)!

Wir können nun füglich unsere Beweisaufnahme schliessen und auf Grund des bisher Vorgebrachten den Brief für entschieden unächt erklären. Es bliebe uns so nur noch die Frage zu beantworten, wann der Brief entstanden ist. Jedenfalls gehört er der nachpaulinischen Zeit an und zwar darf man, um sein Aufkommen in der Gemeinde zu Philippi zu erklären, ihn der Zeit des Paulus nicht allzu nahe rücken. Es ist eine Zeit des Kampfes für den Glauben, der Verfolgung und des Leidens um des Glaubens willen, welche die Gemeinde erlebt (1, 27—30), eine Zeit, die Gelegenheit gibt, die Leidensgemeinschaft Christi thatsächlich zu bewähren und durchs Martyrium die volle Gerechtigkeit zu erlangen (3, 9—11). Und dabei wird an das Vorbild des Apostels, sein Leiden zu Philippi und zu Rom erinnert. Hat der Apostel es schon in Philippi mit der Obrigkeit zu thun gehabt, so war dies in Rom erst recht der Fall. Wir dürfen darum annehmen, dass auch bei der

Verfolgung der Philippischen Gemeinde die Obrigkeit betheiligt ist. Die Zeiten Trajans wären danach wohl das früheste Datum, das wir für unsern Brief feststellen können. Ziehen wir aber weiter in Betracht, dass in unserem Brief wahrscheinlich der römische Clemens, dessen Ende wir an den Ausgang der ersten Jahrhunderts setzen dürfen, in unhistorische Beziehungen zum Apostel Paulus, zur damaligen *οἰκία Καίσαρος* und zur damaligen Gemeinde von Philippi gebracht wird, dann müssen wir den Brief wohl noch etwas später ansetzen und in die Zeit Hadrians verlegen.

Amsterdam. DANIEL VÖLTER.

CHRISTOLOGISCHE BESCHOUWINGEN.

I.

HET CHRISTOLOGISCHE BEGRIP.

Er zijn reeds eenige jaren voorbijgegaan, sedert Dr. Ph. R. Hugenholtz beweerde, dat de Christologie van het gebied der Geloofsleer naar dat der Historie moest worden verwezen. Ten onrechte echter, naar het mij voorkomt, werd destijds die bewering nagenoeg algemeen onder ons als eene juiste aangemerkt. Wel is het als een groote vooruitgang te beschouwen, dat de Theologie zich meer en meer tot Godsdienstwetenschap ontwikkelt. Voor deze wetenschap is de beteekenis der Christologie voornamelijk van historischen aard. Verschijnselen buiten het Christendom behooren even nauwgezet als dit laatste, en onbevooroordeeld, onderzocht te worden. De Wijsbegeerte van den godsdienst, zooals zij op het tegenwoordige standpunt der wetenschap behoort te worden opgevat, is aan het specifiek christelijke leerstelsel ontgroeid. Hare grondlijnen moeten niet meer in overeenstemming met de christologische denkbeelden en naar aanleiding van de christologische vraagstukken worden getrokken. Dit alles stel ik op den voorgrond om echter met nadruk er op te doen volgen, dat er een uitgestrekt gebied van menschelijke kennis is, door prof. S. Cramer in zijne Inaugureele Rede „Toegepaste Theologie" genoemd, waar de Christologie den schepter blijft zwaaien. Voor ons geloofsleven toch heeft Jezus Christus eene overwegende beteekenis.

Het is mijn doel in dit en enkele volgende opstellen die beteekenis te ontwikkelen.

Om den naam van Christenen te mogen dragen, moeten wij Jezus erkennen en aanvaarden als den Christus, als onzen

Christus, d. w. z. als de overheerschende macht in ons geestelijk leven. Wij kunnen die erkenning niet laten rusten op den grond van messiaansche profeticën noch van wonderen volgens het N. T. door en aan Jezus zelven verricht. Het geloof in Jezus Christus moet worden gestaafd onafhankelijk van het voor ons verdwenen gezag der Schrift. Wel te verstaan, al mogen wij ons niet beroepen op hare uitspraken als op bewijzen voor de waarheid van het christelijk geloof, toch blijft zij de onschatbare bron, waaruit wij onze christelijke geloofsovertuigingen putten. Op de volgende bladzijden is het te doen om het rechtvaardigen van denkbeelden, welke wij grootendeels bij de bijbelsche schrijvers reeds aantreffen en die zich onder den invloed hunner geschriften allengs ontwikkelden tot het christelijke leerstelsel. Maar, gelijk ik betuigde, verscheidene vroeger geldig geachte bewijsgronden voor de christuswaardigheid van Jezus zijn vervallen.

Het feitelijke machtsbetoon van Jezus in de geestelijke wereld is nu de eenige, maar inderdaad voldoende grond, die ons blijft voor onze erkenning van hem als den Christus. Maar opdat wij ons daarop kunnen beroepen, moeten wij Jezus beschouwen als eene objectieve, geestelijke, goddelijke Macht, die zich openbaart in den christelijken godsdienst, ik bedoel in die groote reeks van geestelijke verschijnselen, welke het godsdienstig-zedelijk leven van ons, mitsgaders van een vierde deel der menschheid omvatten en niet slechts als een toevallige vereeniging van feiten, een samenloop van velerlei omstandigheden mogen worden beschouwd, maar in tegendeel met elkander in het nauwste verband behooren gebracht en begrepen te worden als één geheel, als de openbaring van eene macht, die allen welke zich aan haren invloed overgeven solidair met elkander maakt ten opzichte van de bestemming, waartoe dat geheel zich ontwikkelt. Hiermede is mij dus in de eerste plaats de verplichting opgelegd om in het licht te stellen, dat wij volkomen recht hebben, om Jezus aldus te beschouwen.

Dat de verschijnselen van den christelijken godsdienst niet alleen aan Jezus, maar aan de samenwerking van zeer vele personen en van tallooze geestelijke factoren zijn toe te schrijven, kon geen bezwaar zijn tegen de erkenning van Jezus als den eigenlijken auteur daarvan bij eene bovennatuurlijke be-

schouwing van zijn persoon. Zulk eene beschouwing bracht mede, dat men hetgeen door anderen krachtens het geloof werd verricht en gevoeld toeschreef aan den heiligen Geest, welken hij uitzond, dus toch aan eene persoonlijke werking van den Verheerlijkte. Anders was het in eene critische periode, als die welke wij doorleefd hebben en gedeeltelijk nog doorleven. Toen was het voornamelijk te doen, om, waar de vroegere beschouwing van Jezus onhoudbaar bleek, scherp te onderscheiden tusschen hetgeen in de berichten over den grondlegger van onzen godsdienst historisch en niet-historisch moet worden geacht. Daarom moest men met den naam van Jezus voorzichtig zijn en hem niet meer toeschrijven dan hij werkelijk deed. Hetgeen de evangelisten en in het algemeen de lateren aan het Christendom gedaan hebben, moest afgezonderd worden van het eigen werk van Jezus. Bij zulk eene schifting zijn er zeer groote bezwaren tegen het gebruik van den naam van Jezus, ten einde daarmede de groote geestelijke macht aan te duiden, die alle waarachtige Christenen beweegt, bezwaren die doen omzien naar andere benamingen en nopen tot het vermijden van den naam van Jezus Christus. Maar het komt mij voor, dat de tijd gekomen is om ons geloofsleven en onze evangelieverkondiging meer vrij te maken van de historische critiek dan bij de tegenwoordig gewone opvatting van Jezus' persoonlijkheid en werk onder de vrijzinnigen geschiedt. De hoogte, waartoe het onderzoek van de oud-christelijke oorkonden tegenwoordig is gevorderd, schijnt mij die emancipatie gebiedend te eischen. Wat toch is het geval? Wel verre dat de critiek een bevredigenden steun zou bieden aan het christelijk geloof en dit dus gemakkelijker zou maken, maakt zij dit inderdaad steeds moeielijker, dreigt zij dit dood te drukken. Want drieërlei is mogelijk als de uitkomst van een critisch onderzoek naar de eene of andere bijzonderheid uit het leven of naar een woord van Jezus. De ongeschiedkundigheid daarvan kan blijken, of het kan bekend worden wat er werkelijk gebeurd is of gezegd, of ook het kan duidelijk worden, dat wij hier te doen hebben met iets, dat bij gebrek aan voldoende bewijzen nooit stellig kan worden uitgemaakt. In het eerste geval verliest het woord of de daad, die nu niet van Jezus blijkt te zijn, veel van zijn waarde voor het geloof. Zulk een woord doet

zich nu voor als een vroom bedrog, een misverstand of wat ook, althans het is niet van Jezus. In het tweede geval, ondersteld, dat men er in slaagt, gegevens voor eene biografie van Jezus te verkrijgen, heeft men toch schade voor het geloofsleven, want het heeft niet aan die naakte feiten. De omstandigheden, waaronder Jezus leefde, zijn zoo geheel anders dan die, waaronder het tegenwoordige geslacht verkeert, dat men zich vreemd gevoelt tegenover den man uit dien ouden tijd, wanneer men hem geheel moet nemen gelijk hij was en hem niet meer door het licht der poëzie verheerlijkt ziet. Het derde echter is in den regel het besluit, waartoe het onderzoek voert. Maar hoe kan men met die onzekerheid vrede hebben? Hoe kan bijv. de evangelieprediker zich hierbij neêrleggen, dat hetgeen hij als een woord of eene daad van Jezus aan de gemeente verkondigt, misschien zeer wel ook niet waar kon zijn?

Dringend noodzakelijk is dus eene beschouwing van de evangeliegeschiedenis en tevens van Jezus' persoon, die deze bezwaren niet heeft. Het Christusbeeld, dat Jezus' naam draagt, moet niet uiteengenomen worden voor de oogen der gemeente, maar in zijn geheel worden gelaten. Kon men vroeger naief en oncritisch genoeg zijn om de persoonlijkheid van Jezus Christus, zooals men zich deze voor den geest stelde in overeenstemming met zijne eigene ontwikkeling en de oudheidkundige kennis van zijn tijd, voor geschiedkundige werkelijkheid te houden, en kan men dit nu niet meer, althans hij niet, die heeft leeren onderscheiden op hoe uiteenloopende wijzen men zich in verschillende tijden den Heer van zijn geloof heeft gedacht en nog denkt, terwijl geschiedkundige werkelijkheid slechts ééne gedaante kan hebben — zoo blijkt hieruit de behoefte aan eene hoogere opvatting van de persoonlijkheid van Jezus, aan een nieuw christologisch begrip.

Welnu, aan deze behoefte komt de symbolische beschouwing van de levensgeschiedenis van Jezus voldoen, welke wij aan prof. Loman danken. Loman leert ons, dat wij in de geschiedenis des grooten en goeden Meesters het symbool zullen zien van de getuigenis, de zegenrijke macht en den strijd van christelijke waarheid, gerechtigheid en goedheid in de wereld. Deze ideeën acht hij in Jezus, zooals zijne woorden en lotgevallen in de evangeliën beschre-

ven staan, verpersoonlijkt. De bijzonderheden, wonderbaar of zeer natuurlijk en eenvoudig, ons omtrent Jezus' geestelijk leven opgeteekend, zijn symbolisch voor alle geestelijk leven. Dus is bepaaldelijk een misverstand de meening, dat de evangeliën ons eene historische persoonlijkheid zouden voorstellen in stede van een voorwerp des geloofs. In hoeverre de evangelisten zich van dit onderscheid bewust mogen zijn geweest, is natuurlijk niet uit te maken, maar er doen zich in hunne geschriften vele verschijnselen voor, die bewijzen, dat zij zich eenerzijds gebonden hebben gevoeld aan de overlevering, terwijl zij tegelijk andererzijds met volle vrijmoedigheid zelf verdichtten, aanvulden en zelfs wijzigden wat hun van elders bericht werd in overeenstemming met hunne opvatting van hetgeen met de waardigheid van den Christus strookte, en met de praktische eischen van de verbreiding van het evangelie. Dit verschijnsel laat zich het gereedelijkst verklaren door aan te nemen, dat den evangelisten wat Jezus zeide en deed, gelden moest als de volledige uitdrukking van hun eigen geloof, m. a. w. dat er tusschen de volkomenheid en een woord of eene daad van Jezus geen verschil mocht bestaan, daar Jezus de vertegenwoordiger der godheid was.

Tot deze symbolische beschouwing voert het onderzoek van de oorkonden van het oude Christendom als uitkomst. Men versta toch de beteekenis wel van de omstandigheid, dat de nationale bewegingen in het Jodendom gedurende de eerste eeuw onzer jaartelling het aanzijn hebben gegeven aan het Christendom, wat juist de overwinning is van het particularisme. In die nationale bewegingen alleen kan de verklaring van het Christendom niet liggen. Indien Jezus niet meer is, dan een van hen, die aan de nationale bewegingen onder de Joden heeft deelgenomen, misschien met eenigszins edeler bedoelingen dan de anderen, dan geeft zijn optreden geene wezenlijke verklaring van het Christendom. En nu is het zeker opmerkelijk, dat in alle oude oorkonden van het Christendom Jezus reeds optreedt feitelijk voor God. Een nieuw geestelijk, eigenlijk goddelijk, beginsel is er in de wereld verschenen en beginnen te werken, zie daar de blijde boodschap, waarmede het Christendom, zoo vroeg als wij het kunnen nagaan, de heidenwereld in beweging brengt. Natuurlijk is er aan die prediking

iets vooraf gegaan. Maar daarnaar kunnen wij slechts gissen. Het kan de hoofdzaak voor ons niet zijn. Dat voorafgaande aan het Christendom is in elk geval het Christendom zelf nog niet. Er kan daarbij een betrekkelijk toevallige samenloop van omstandigheden hebben plaats gegrepen. Het Christendom is er met het geloof: Christus is geboren, het goddelijk Woord is in de wereld gekomen — en Jezus is zijn naam".

Wanneer ook wij nu met den naam van Jezus de objectieve Macht aanduiden, die de verschijnselen bewerkt, welke wij gezamenlijk onder de benaming van den christelijken godsdienst samenvatten, dan houden wij ons eenvoudig aan de oorspronkelijke beteekenis van dien naam, wij blijven op de lijn, die door de orthodoxie (en niet door deze alleen) met recht nooit is verlaten; wij plegen in het minst geene willekeur. Hier geldt het woord des Apostels: „Zoo kennen wij dan van nu aan niemand naar het vleesch en indien wij al Christus naar het vleesch gekend hebben, nochtans kennen wij hem nu niet meer naar het vleesch". Men breke kort en goed met elke euhemeristische beschouwing van den oorsprong des Christendoms. Neen, onze godsdienst is niet de stichting van een mensch, maar van God, of, wil men eene nadere bepaling, van het zich in de menschenwereld openbarende bovenzinnelijke, van de eeuwige kracht der zedelijke waarheid sedert Jezus en in den naam van Jezus verkondigd en met hem beleefd. Wil men niet aannemen, dat zoo iets blijvends het geloofsleven der Christenheid beheerscht, dan verwikkelt men zich bij de verklaring van dat geloofsleven in hopelooze moeielijkheden. Men is dan genoodzaakt de geheele oorzaak van dat eeuwenlange geloofsleven te zoeken in hetgeen door Jezus tijdens zijn leven op aarde werd tot stand gebracht. Men moet hem dus een geweldig grooten zedelijken invloed op zijne tijdgenooten toeschrijven. Daartoe moet hem eene geheel buitengewone persoonlijkheid worden toegekend. Maar zelfs bij de onderstelling, dat een goddelijk wezen met wondermacht toegerust, gelijk de evangeliën ons Jezus beschrijven, op aarde verschenen was, meen ik ernstig te moeten betwijfelen, dat dit feit voldoende zou zijn om de ontzaglijke, tot onzen tijd voortdurende en nog onafzienbare reeks van verschijnselen, waarvan Jezus de oorzaak is, te verklaren.

Men onderscheide hier wèl. Dikwijls is men geneigd, de aanleiding tot de gebeurtenissen en hare oorzaak gelijk te stellen. Oorzaken zijn altijd evenredig aan hare gevolgen. De kracht, waarmede een bal wordt weggeslingerd, bepaalt *ceteris paribus* den afstand, dien hij bereiken zal en de uitwerking van den stoot, dien hij zal toebrengen. Maar met eene aanleiding is het geheel iets anders. Wanneer deze slechts eene genoegzame intensiteit heeft om een aanvang te maken, dan behoeft hare uitwerking verder tot die intensiteit in geene verhouding te staan. Waar ergens eene verborgene behoefte, eene zekere spanning is, die slechts op eene aanleiding wacht om in beweging te komen, daar geschieden somtijds dingen met een klein begin en eene verwonderlijke uitkomst. Een kleine vonk, die op zich zelf bijna geen warmte geeft, zal een brand veroorzaken, welks felle vuurgloed de hardste metalen tot smelting brengt. Dan is die vonk echter slechts de aanleiding, die het ontwikkelen van zooveel warmte heeft mogelijk gemaakt, de oorzaak dier hitte is de in de brandstof zelve aanwezige affiniteit. Zoo heeft Jezus' grootmoedige dood voor de messiaansche idealen de sluimerende krachten des geestes vrijgemaakt om nog steeds voort te werken en talloos velen te heiligen en te zaligen. Doch als de oorzaak, die op godsdienstig gebied zoo groote dingen doet (en deze oorzaak kennen wij ook onder den naam Jezus, Jezus Christus) moeten wij eene blijvende geestelijke macht m. a. w. God erkennen.

Trachten wij thans scherp te omschrijven, wat wij bij deze opvatting onder Jezus verstaan. Het christologische begrip blijkt dan drieërlei te omvatten. Als wij van Jezus spreken, bedoelen wij vooreerst den historischen persoon van Jezus, welke die ook moge zijn geweest, in de tweede plaats het Christusbeeld, de voorstelling, die wij ons op grond der evangeliegeschiedenis van Jezus vormen en waardoor hij op ons gemoedsleven werkt, ten derde de werkelijke geestelijke macht zelve van welke dat Christusbeeld het symbool is. Meermalen wil men deze drie scherp uit elkander houden en zelfs door afzonderlijke benamingen onderscheiden. Dan behoudt men den naam van Jezus voor den historischen persoon, aan de symbolische figuur geeft men den naam van Christus, terwijl men

van de geestelijke macht gewagende, die het Christendom beheerscht, spreekt van den Christusgeest of van de drijfkracht van het zedelijke ideaal. Maar ik meen, dat men zulke onderscheidingen niet moet maken, omdat het christologische begrip, ja, wel aldus kan ontleed worden, maar toch wezenlijk één enkelvoudig begrip is. Slechts op één voorwerp des geloofs hebben wij met dat begrip het oog. Het is naar zijn wezen beschouwd de geestelijke, goddelijke macht, blijvende oorzaak van het christelijke leven. Het is echter tevens een historisch gegeven: het heeft zijn aanvang genomen met eenen historischen persoon, naar wien het steeds heet.

Tusschen het symbolische en het historische ten zijnen opzichte bestaat geene grens of afscheiding. Wij hebben te doen met een symbool, dat uit historische werkelijkheid als van zelf geworden is, en juist en alleen wegens zijnen samenhang met de historische werkelijkheid geldigheid heeft. Het gold langen tijd in zijn geheel als historisch. Nu men tusschen het historische en onhistorische onderscheid heeft leeren maken, is het evenwel daarom toch niet minder eene historisch overgeleverde stoffe van een bepaalden omvang en met bepaalden inhoud. In die stoffe is geene lijn aan te wijzen, waar het historische zou ophouden en het symbolische beginnen. Onmerkbaar gaat het eene in het andere over. En terwijl het symbolische aldus als historisch optreedt, is op hare beurt de historische werkelijkheid, die de grondslag van het symbool uitmaakt, gelijk het oude Troje de grondslag was van meer dan eene latere stad, voor zoover die werkelijkheid misschien nog hier en daar onder de hoog boven haar opgetaste lagen der overlevering zichtbaar is, zelve mede symbool voor elk, die haar dogmatisch wenscht te verstaan of homiletisch toe te passen. Eén voorwerp des geloofs geldt het dus hier. Aan dit ééne voorwerp verschillende namen te geven naar gelang van de zijde van welke men het beziet, is zekerlijk geene aanbevelenswaardige methode. Laten wij aan het voorwerp van ons geloof dus zijn éénen overouden naam, dien van Jezus, opdat wij steeds ons helder ervan bewust blijven, hoezeer het christelijke leven van tegenwoordig in het verledene wortelt.

Zien wij na deze uiteenzetting van het christologische begrip

op sommige punten nog wat nader toe. Het is duidelijk, dat de drukkende afhankelijkheid van de historische critiek, waarin het christelijke geloof gekomen was, daarmede voor eene betere verhouding tusschen die beide plaats maakt. Men houde toch in het oog, dat de symbolische beschouwing der evangeliegeschiedenis niet praejudicieert op de uitkomsten, welke de critiek bij het onderzoek van het wordingstijdperk des Christendoms mag bereiken. Wat er in de eerste eeuw in het joodsche land gebeurd zou zijn, is voor wie onder Jezus verstaat, wat wij onder hem verstaan, een zuiver historisch vraagstuk, belangrijk uit een psychologisch oogpunt, belangrijk ook ter verduidelijking van sommige O. en N. Tsche mededeelingen (die, doordien zij in haren waren samenhang gezien worden, soms eene zedelijke of godsdienstige beteekenis kunnen blijken te hebben, welke men vroeger daar niet vond) maar niet rechtstreeks belangrijk voor het godsdienstig leven. Wie Jezus erkent in zijne ware grootheid als de verpersoonlijking van de geestelijke macht, die, God vertegenwoordigende, voortdurend van den aanvang van den christelijken godsdienst af in dezen aan den dag treedt, hij weet, dat de critiek bij hare onderzoekingen niet gaat over het voorwerp van zijn geloof. Verre van daar. Zij gaat enkel en alleen over den *oorsprong*, den betrekkelijk toevalligen *oorsprong* van het symbool, waarmede het voorwerp van zijn geloof is omhuld. Of, zooals nog steeds velen gaarne zouden zien, de grondgedachten, die het Christendom in onderscheiding van de antieke godsdienstvormen eigen zijn, aan een godsdienstig genie zijn te danken, door wiens persoonlijken invloed zij in den kring zijner eerste volgelingen ingang zouden hebben gevonden om zich door hun toedoen verder te verspreiden, dan wel of die grondgedachten bij den oorsprong van het Christendom het gemeengoed waren van velen, daar er om haar te ontdekken, toen de tijden eenmaal rijp er voor waren, geene bijzondere genialiteit noodig was, ziedaar dus nu eene vraag, die ten slotte onverschillig in welken zin mag worden beslist, zonder dat het aanzien van den Christus er eenigszins bij betrokken kan zijn. Bij de beantwoording van deze en dergelijke vragen is louter bronnenstudie op haar plaats, geen beroep op de (werkelijk onschendbare) majesteit der christelijke waarheid, naar welke bij het wetenschap-

pelijk onderzoek zelfs geen vinger wordt uitgestoken. Eveneens volstrekt ongepast blijken ook de verwijten (van zelfverheffing, aanmatiging, genialen waanzin) welke van verschillende kanten in den laatsten tijd gedurig tegen Jezus werden gericht. Het moet na hetgeen wij hebben opgemerkt duidelijk zijn. Die verwijten raken hem in het geheel niet.

Ik heb verklaard, dat het Christusbeeld, dat Jezus' naam draagt, in zijn geheel moet worden gelaten. De woorden, daden en lotgevallen, die van hem worden verhaald, zoowel die, welke hij gezegd, verricht en gehad heeft, als die van welke zulks niet het geval is, staan bij onze opvatting van Jezus geheel op ééne lijn. Zij zijn alle gelijkelijk symbolen van de geestelijke waarheden en van de macht van het evangelie. Zij worden allen gelijkelijk in het N. T. medegedeeld om tot bewijs of tot exemplificeering van de christuswaardigheid van Jezus te strekken. Wanneer men zich wel bewust is van dezen staat van zaken, en dien bijv. als evangelieprediker ook aan zijne hoorders bekend heeft gemaakt, dan heeft men het volle recht om vrijuit gelijk de evangelisten te zeggen, dat *Jezus* handelde, *Jezus* sprak.

Laat mij hun, die geneigd mochten zijn deze wijze van spreken willekeurig te noemen, er op wijzen, dat zij veel ouder is dan de symbolische opvatting en zeer algemeen in toepassing wordt gebracht, ook door hen die haar niet weten te rechtvaardigen. Iemand zeide mij eens toen ik hem de doelmatigheid der symbolische opvatting betoogde, dat hij zelf altijd dienovereenkomstig te werk was gegaan. Het is ook wel onvermijdelijk. Ik zou althans den evangelieprediker wel eens willen zien, die nooit bijv. van de woorden uit het Johannes-evangelie als illustratie van Jezus' prediking gebruik had gemaakt, hoezeer ook van de ongeschiedkundigheid van genoemd evangelie overtuigd. Men kan zich door het resultaat van critische onderzoekingen niet laten terughouden om hetgeen omtrent Jezus is overgeleverd aan het geloofsleven dienstbaar te maken. Zelfs moet ik verder gaan. Het is een feit, dat men aan hetgeen door de overlevering van Jezus bekend was, nimmer genoeg heeft gehad. Nooit heeft men geaarzeld om zich ook zonder voldoende historische gegevens tot in bijzonderheden eene voorstelling te maken van den grooten Mees-

ter, zooals hij het joodsche land doorwandelde, predikende en goeddoende, en daarna leed aan het kruis. Men kon niet anders doen. Men had Jezus lief en de liefde verdiept zich met hart en ziel in het voorwerp van hare genegenheid. Nu echter is met de symbolische opvatting van Jezus' geschiedenis de theoretische rechtvaardiging van hetgeen aldus feitelijk steeds gedaan werd, gevonden. In de evangeliën vinden wij Jezus als een mensch van gelijke beweging als wij, een mensch, die leeft en lijdt en streeft, die zelfs in verzoeking wordt gebracht, maar de verzoeking te boven komt en den hoogsten zielenadel openbaart. In de trekken van dezen mensch straalt het duidelijk door, dat hij meer is dan één enkele, dat hij *den Mensch* vertegenwoordigt, in wien Gods kracht in hare volheid woont. Wij hebben dus ook het recht, zelfs waar de overlevering ons verlegen laat, ons op Jezus te beroepen als zou deze vorderen wat met een heilig, christelijk leven in den tegenwoordigen tijd overeenkomt. Daarbij zijn wij ons echter tevens bewust, dat wij niet aan een fantasiebeeld knutselen, of willekeurig het ideaal van volmaaktheid ontwerpen en in gedachten uitwerken om vervolgens naar dit zelfgekozen ontwerp ons leven in te richten. Integendeel wij gevoelen, dat wij met Gods geopenbaarden wil te doen hebben en dat wij dus verplicht zijn ons aan het gegevene te houden, dat wij geene willekeurige wijzigingen mogen maken, en hebben te volgen, waar wijzigingen optreden als de natuurlijke en onvermijdelijke ontwikkeling van den geest en het beginsel, die reeds in kiem in het tot dusverre erkende lagen opgesloten.

Zulke gewijzigde eischen van Jezus en gewijzigde voorstellingen van Jezus zijn in den loop der eeuwen elkander voortdurend opgevolgd. Ik behoef slechts te herinneren aan het geloofsleven en de geloofsvoorstellingen van het oud-christelijke tijdvak, van de middeleeuwen, van de hervormingseeuw en van den nieuwen tijd om dit in het oog te doen vallen. Maar het is geen toeval, dat vroeger levende geslachten zich Jezus zoo verschillend hebben gedacht, noch dat wij hem eenigszins anders moeten denken dan zij, omdat over hetgeen van zijn handel en wandel verhaald wordt, sedert een ander licht is opgegaan en tegelijkertijd in zijn naam allerlei stichtingen en instellin-

gen zijn voortgezet; onze kinderen en kindskinderen zullen op hunne beurt hem wederom eenigszins anders moeten voorstellen, maar dit alles is geen toeval, integendeel hier heeft ontwikkeling plaats. De geestelijke macht van Jezus is niet star en onveranderlijk maar als levend en steeds hooger nieuw leven wekkend. De invloed van Jezus gaat steeds dieper, wordt steeds krachtiger en meer beslissend. En in overeenstemming met de geestelijke werkelijkheid, die er onder verborgen is, ontwikkelt zich ook de zin van het symbool: de voorstelling, welke men zich van de levensgeschiedenis van Jezus vormt.

Wij schrijven bij aanvaarding van het hierboven verklaarde christologische begrip aan *Jezus* toe, wat er op het gebied van het Christendom goeds geschiedt. Wij laten ons daarvan niet terughouden door de overweging, dat het toch de telkens levende menschen zijn, die het bewerken. Dit moge zoo zijn, doch zij handelen niet uit zich zelven aldus, maar worden gedreven door het gevoel tot Jezus te behooren, zij handelen in zijn naam, zij zouden anders handelen als er nooit een Jezus geleefd had en deze door middel der evangelieprediking niet ook tot hen kwam en hun zijne zedelijke en kerkelijke eischen stelde. Daarom moeten wij meer acht geven op de eenheid, die zich hier vertoont, dan op de veelheid, wij moeten die veelheid als eene eenheid opvatten. Het heilige, het goddelijke, dat in en door den mensch wordt verwezenlijkt, alwat wij vermogen te kennen, te gevoelen en ons eigen te maken van het bovenzinnelijke, het is ons sedert onze vroegste jaren steeds ontmoet in verband met ééne menschelijke persoonlijkheid, den uitnemendsten, wiens levensloop ons voor oogen is gehouden; het hangt onafscheidelijk samen met den persoon van onzen grooten Meester Jezus Christus. Van zijn voorbeeld en zijn evangelie ontvangen wij de indrukken, die ons geestelijk leven bepalen. Door niemand anders dan door hem komen wij tot God.

Jezus openbaart de macht van zijn geest door de meer dan achttien eeuwen oude gemeenschap, die het leven der europeesche volkeren en misschien eenmaal dat der geheele menschheid bepaalt. Deze gemeenschap heeft zich in uiteenloopende richtingen ontwikkeld, maar bezit niettemin in Jezus haar zeer kennelijk middelpunt, dat zij nergens verloochent, terwijl zich

zijne macht zoowel in de breedte als in de diepte verbreidt (Matth. 13 : 31—33). Ons godsdienstig-zedelijk leven is van die gemeenschap in alle opzichten afhankelijk; het wordt door haar voortdurend geassimileerd (Gal. 2 : 20, 2 Cor. 5 : 5b), zoodat wij, èn wat de beweegredenen èn wat de gevolgen van ons handelen en streven betreft, niet op ons zelven staan, maar gemeenschap hebben met velen en mitsdien tot eene hoogere eenheid behooren in Jezus Christus, die ons dus met allen, die mede van goeden wille zijn, tot één lichaam verbindt (1 Cor. 12 : 12), tot één gebouw samenvoegt (Ef. 2 : 20, 21).

Jezus is de Drager van het richtsnoer van ons zedelijk leven, de Grondlegger van de omstandigheden, waarbij en waardoor dit zich vormt, de Vertegenwoordiger van hetgeen, 'tzij wij leven of sterven, onze blijvende waarde als menschen uitmaakt. Hij is i. e. w. het Hoofd der zedelijke wereldorde. En de laatstgenoemde bepaling dringt ons om nog verder te gaan. De zedelijke wereldorde toch is goddelijke orde. Als het Hoofd der zedelijke wereldorde is Jezus de hoogste openbaring van het zedelijk beginsel, dat in de geheele schepping doorstraalt. Hij is het toppunt, waarheen al de lijnen oploopen, die van den beginne afaan door God zijn getrokken. Hij doet uitkomen, welke strekking de beginselen, die reeds voorzaten bij de grondlegging der wereld, eenmaal zouden blijken te hebben. Op de waarheid, de gerechtigheid, het geestelijke licht en het geestelijke leven door hem aangebracht, is als op iets menschelijks, dat tevens goddelijk, iets goddelijks, dat tevens menschelijk is, de wereld van haren oorsprong af aangelegd.

Jezus is dus, kort gezegd, het Hoofd der zedelijke wereldorde, door welker ontwikkeling de wereld aan Gods bedoelingen wordt dienstbaar gemaakt, mitsdien de openbaring van Gods heiligen wil ten opzichte van den mensch. Daarom vordert hij (die eisch is bij onze beschouwing van zijn wezen niet minder dringend dan bij de vroeger gangbare bovennatuurlijke denkbeelden omtrent hem) dat eigenaardige gevoelen van ons, hetwelk niet juister is te noemen dan met het oude woord *„geloof.”* Immers, het is duidelijk, dat, wil men werkelijk den invloed van Jezus ondervinden en in diens gemeenschap opgaan, men beginnen moet met zijn hart voor den invloed van Jezus open te stellen en zijn wil te richten op het volbrengen

van de eischen door diens gemeenschap gesteld. Dit nu is het *geloof*. Geloof, godsdienstig geloof, is iets anders en iets meer dan verstandelijke overtuiging: het omvat ook wat het gevolg van verstandelijke overtuiging kan (en in dit geval moet) zijn t. w. eene richting, eene spanning van den wil. Het is iets sterker dan *vertrouwen*, het is eer *trouw*. Het geloof in Jezus betoont men door het aanvaarden en vasthouden van Jezus als den Christus met al de gevolgen van dit wilsbesluit voor geheel het zedelijke leven, wanneer men de eischen in zijnen naam gesteld zonder voorbehoud op zich zelven toepast. En het geloof, dat Jezus mag vorderen, moet vast en betrouwbaar zijn. Het moet dus niet uit eene toevallige luim geboren of slechts op aandrang van buiten aangenomen zijn, maar op den hechten grondslag van bewonderende liefde rusten. In hen, die met eerbied kennis nemen van de evangeliegeschiedenis wordt een warm gevoel voor Jezus onwillekeurig gewekt. De groote godsdienstig zedelijke gemeenschap, waarin zijne beginselen tot verwezenlijking worden gebracht, schenkt gelegenheid om dat gevoel in woord en daad te betoonen. Wordt dat nu *liefde*, d. w. z. een blij gevoel van gemeenschap van belangen en aandoeningen, dan ontstaat een spontane drang tot zedelijke krachtsinspanning, waardoor deze geen last is maar eene lust. Men is dan in beginsel boven alle eudaemonistische motieven verheven. Men beoogt, als men het welzijn der menschheid betracht, eigenlijk de bevestiging van het rijk van Jezus Christus en ten slotte de eere Gods.

Eenige aanwijzingen om te doen zien, dat Jezus in den vollen zin des woords de Christus is en de titels en waardigheden in het N. T. en later door de christelijke godgeleerdheid op hem toegepast inderdaad op hem toepasselijk zijn, achte men hier niet misplaatst. Jezus heet de Christus, omdat aan dezen joodschen koningstitel het denkbeeld is verbonden, dat de drager daarvan de koning van het koninkrijk der hemelen, van het godsrijk is. Het koninkrijk der hemelen nu (dat niet komt met uiterlijk gelaat, Luk 17 : 20) is niets anders dan hetgeen wij met eene nieuwere uitdrukking de zedelijke wereldorde noemen. Zoo is Jezus *Meester* en *Heer* (Joh. 13 : 13, 14) *overste Leidsman en Voleinder des geloofs* (Hebr. 12 : 2), *Voorbeeld*,

Leeraar en *Rechter* (de wereldgeschiedenis het wereldgericht) en heeft gehoorzaamheid, volgzaamheid, volharding, trouw te eischen (Matth. 16: 24). Hem behooren niet alleen de daden maar ook de woorden en gedachten, niet alleen het openlijke gedrag maar ook de schuilhoeken des harten (Hebr. 4: 12).

Jezus is ook de *Zoon Gods* en evenzeer de *Zoon des menschen*, want hij vertegenwoordigt en openbaart, gelijk wij hierboven aantoonden, het goddelijke, dat tevens menschelijk, het menschelijke, dat tevens goddelijk is. Uit dien hoofde mag hij de *waarachtige* Getuige heeten (Joh. 5: 36, 37), het *Licht*, de *Weg*, de *Waarheid*, het *Leven* enz. (Joh. 1: 4 v., 14: 6 v.), kortom het *Woord*, dat in den beginne was (Joh. 1: 1 vv.).

Ook is hij inderdaad *Verlosser* en *Heiland*, het *Lam Gods*, dat de zonden der wereld wegneemt (Joh. 1: 29) en in welks bloed men zijne kleederen moet wasschen (Openb. 7: 14). Want de gemeenschap met hem heeft verzoenende, schulddelgende kracht. Hij schenkt den mensch, die op zich zelven aan den eisch der volmaaktheid niet kan voldoen, den grondslag, noodig ter ontplooiing van waarachtig zedelijk leven. Men kan hem aldus den *Middelaar* noemen, den *Hoogepriester* naar de ordening Melchisedeks (Hebr. 6: 20). Wel is waar kan de godsdienstige mensch geene bevrediging vinden bij eenen tusschenpersoon tusschen zich en den hemelschen Vader. Maar Jezus Christus is ook geen mindere dan God zelf. Hij vertegenwoordigt het goddelijke volledig in al zijne zedelijke heiligheid. Hier ligt ook de waarheid van de leer aangaande de Drieëenheid. Met minder dan Gods gemeenschap zelve kunnen wij inderdaad niet voldaan zijn. Maar door ons geloovig aan Jezus toe te betrouwen vinden wij God. De zedelijk-godsdienstige gemeenschap tusschen de menschen, die het Christendom heet, is de verschijningsvorm, waaronder het goddelijke zich ons aanbiedt, maar met het aanvaarden van dien verschijningsvorm grijpen wij het Absolute, of, juister uitgedrukt, het Absolute grijpt ons en geeft ons deel aan zijn wezen.

Hiermede hebben wij ons rekenschap daarvan gegeven, wien en wat wij in Jezus Christus vereeren en welke gevoelens wij hem moeten toedragen. Thans wensch ik aan enkele bedenkingen te gemoet te komen.

In de eerste plaats kan men bezwaar maken tegen het historische aanknoopingspunt van onzen godsdienst. Als rede en geweten gebieden waarheid, gerechtigheid, enz. na te streven, schijnt het eene onverschillige zaak, of de naam van Jezus of eenige andere naam al dan niet aan dat streven verbonden wordt. En toch zien zij, die dit meenen, het onjuist in. Wij kunnen ons geestelijk leven niet losmaken van Jezus, eenvoudig, omdat onze godsdienst en onze zedelijkheid in zijn evangelie wortelen. Wij hebben den Christus niet gemaakt, hij is, ook al huldigen wij met bewustheid de symbolische opvatting zijner geschiedenis, hij is geen product onzer inbeelding, maar hij komt tot ons, eischen stellend en waarheid brengend, en het is de vraag niet, of wij het logisch noodzakelijk vinden, dat één en wel Jezus de Christus is — het blijkt eenvoudig een feit te zijn.

Sommigen zullen bedenking hebben tegen Jezus als het voorwerp van ons geloof wegens de ergernis van het kruis. Deze ergernis verkrijgt bij onze beschouwingen een zeer groot gewicht. Ik bedoel niet de ergernis van het onrechtvaardige van het feit, dat een onschuldige den schanddood onderging (deze ergernis wordt door het evangelie zelf weggenomen), maar de ergernis over den eisch, dat wij eenen gekruisigde als onzen meerdere zullen erkennen en hem zelfs de hoogste eereplaats zullen toekennen, die eenig mensch mocht innemen. Men neemt in het algemeen aan het kruis van Jezus alleen hierom geen aanstoot, dewijl het woord veeleer de gedachte aan het symbool van onzen godsdienst dan aan eene werkelijke strafoefening oproept. Hoe levendiger men evenwel de feitelijke toedracht der zaak inziet, des te minder kan men zich daarmede verzoenen, en dat zeker dan vooral zeer moeielijk, wanneer men de zekerheid mist, dat de man, die zulk eene strafoefening onderging, geheel onschuldig was, indien (al blijft het steeds waar, dat Jezus viel als een offer van godsdienstijver) voor het minst twijfelachtig moet heeten, of hij zich ter dood liet brengen met die zachtmoedigheid en adel van geest, welke de evangelisten hem toeschrijven, en het wel stellig zeker is, dat hij niet stierf met de majesteit, welke eenen hoofdman der Romeinen deed uitroepen: „Zekerlijk deze was Gods zoon.”

Met het oog daarop zal toch menigeen de vraag doen: „Verdient Jezus de eereplaats wel, die de geschiedenis hem heeft gegeven? Want er zijn meer martelaren geweest, die met waarachtige en heilige geestdrift voor het hoogste en beste hebben ingestaan, en ook zijn er dieper denkers aan te wijzen, dan hij, die de spreuken welke de synoptici boekten zou hebben uitgesproken. De alles te boven gaande verheerlijking van Jezus schijnt dus niet hem in 't bijzonder toe te komen, maar eerder een gevolg te zijn van de omstandigheid, dat juist het godsdienstig beginsel, betwelk Jezus vertegenwoordigde, de hoogste vlucht heeft genomen, en hij bovendien juist aan het begin van de ontwikkeling van dat beginsel stond. Die verheerlijking zou dus meer toevallig zijn dan gevolg van zedelijke verdienste, hoezeer Jezus in werkelijkheid door zedelijke hoedanigheden moge hebben uitgeblonken. Er zou in de zedelijke wereld eene dergelijke ongelijkheid heerschen als in de stoffelijke wereld, waar de een buiten zijn toedoen over veel meer beschikt dan de ander, en de waarde van hetgeen men vermag door de positie die men inneemt evenzeer als door hetgeen men wil wordt bepaald." Maar wederom, men merke toch op, dat wij den Christus niet gemaakt hebben. Het is de vraag niet of wij het billijk vinden, dat één, en wel Jezus, de Christus is — het blijkt eenvoudig een feit te zijn, dat juist een gekruisigde tot het middelpunt van het godsdienstig geloof is geworden. Dit moet men voorts niet voor willekeur of toeval aanzien. De reden van het feit is duidelijk genoeg. Een godsdienst, die volkomen vertroosting zou schenken, dus de smart adelen, de vernedering in zegepraal omscheppen, zulk een godsdienst moest noodwendig uitgaan van het lot van eenen lijdende, eenen vernederde. Dat het juist een kruiseling moest zijn, was betrekkelijk toevallig, maar niet toevallig was het, dat het een ongelukkige moest zijn, iemand uit eenen verachten kring, iemand, die werd bespot.

De bedenkingen ontleend aan de betrekkelijke toevalligheid van de Jezus toegebrachte hulde en aan de ergernis van zijn kruis zijn derhalve niet geldig. Hun, die om deze of dergelijke redenen hun zedelijk en godsdienstig leven onafhankelijk willen houden van Jezus, moet men ernstig onder het oog bren-

gen, dat hunne aanhankelijkheid niet wordt gevraagd voor het toevallige en menschelijk beperkte in Jezus, maar voor het goddelijke, het zich in en door het menschelijke openbarende Absolute in hem en in de gemeenschap, waartoe de in zijn naam verkondigde blijde boodschap millioenen heeft vereenigd. Aanmerkingen op den vorm, waarin het goddelijke in het leven is getreden, moeten hen niet doen voorbijzien, dat zij hier toch met het goddelijke hebben te doen, en dat zij zich daarbij behooren aan te sluiten, willen zij in het belang van hun waarachtig leven werkzaam zijn. Zien zij gebreken en onvolkomenheden in de verwezenlijking van het goddelijke, het moet hen aansporen tot pogingen om ze weg te nemen en te verbeteren, teneinde te komen tot eene effener ontplooiing daarvan. Stugge onthouding ligt alleen op den weg van hen, die zich met den geest en de strekking der christelijke gemeenschap volstrekt niet kunnen vereenigen, zoodat deze hun bepaald vijandige gevoelens inboezemt.

Eene andere bedenking is met de reeds genoemde verwant. Kan men, zoo zal worden gevraagd, kan men niet ook van allerlei andere godsdiensten misschien met even goeden uitslag volgens de hier toegepaste methode eene apologie leveren? En zoo ja, worden wij dan niet genoodzaakt tot een onzinnig syncretisme van de christelijke waarheid met hetgeen er in de godsdienstige voorstellingen van vreemde volken waarheid mag blijken vervat te zijn? Neen. Wel is het geopperde denkbaar. Wie zal zeggen, of niet eenmaal hoogontwikkelde menschen tot eene wetenschappelijke wereldbeschouwing komen op grond van den Vedânta of van het Buddhisme, of dat de vereering der voorvaderen, gelijk die in China gebruikelijk is, met eene wetenschappelijke wereldbeschouwing wordt verbonden. Maar indien zulks mogelijk is, wat nog moet blijken, dan kan daaruit niets anders worden afgeleid dan dit, dat zich niet alleen in onzen christelijken godsdienst, maar ook onder de namen, door anderen aangeroepen, en bij de plechtigheden, door hen verricht, eene geestelijke, goddelijke kracht zou openbaren en de werkelijkheid daarvan mag inderdaad niet meer worden geloochend, sedert de ouderwetsche tegenstelling van ware en valsche godsdiensten geheel ondeugdelijk bleek te zijn en ook het heidendom als eene bevrediging (hoe onvol-

komen dan dikwijls) van 's menschen godsdienstige behoeften moet worden erkend.

Met dit te erkennen is ons evenwel de taak niet opgelegd om op theoretische gronden te trachten naar eene goede keuze tusschen de verschillende geloofsvormen, die op aarde worden beleden. Het tegendeel is waar. Deze keuze is ons niet gelaten, daar wij uitsluitend of nagenoeg geheel onder christelijken invloed staan. Evenmin wordt ons de onredelijke eisch gesteld om ons nevens de christelijke waarheid nog al de waarheid toe te eigenen, die in de godsdienstige voorstellingen der vreemde volken mag zijn vervat. Wij kunnen ons ten dien opzichte geheel onzijdig houden. Dat behoeft natuurlijk niet. Wie in de gelegenheid is om een diepen blik te slaan in geheel van de onze afwijkende godsdienstige voorstellingen, begrippen en overtuigingen en de daarmede in noodzakelijk verband staande wereld- en levensbeschouwing te waardeeren, kan daarvan vruchten plukken voor zijn geestelijk leven, en zal zich tevens onwillekeurig ook omtrent de strekking van zijne eigene christelijke geloofsovertuiging juister en helderder denkbeelden vormen. Godsdienstwijsbegeerte op den grondslag van eene algemeene geschiedenis der godsdiensten is voor ieder, die een voorganger op godsdienstig gebied wil zijn, nagenoeg onmisbaar, en eenige elementaire kennis van vreemde godsdiensten voor geen beschaafd mensch zonder nut. Maar *voor het geloof* doen al die vreemde godsdiensten niet ter zake. Het geloof, vrucht van den wil, berust niet op de theoretische gronden, die ervoor kunnen worden aangevoerd, maar ten slotte alleen op het vertrouwen, hetwelk de voorwerpen van het geloof hunnen belijders inboezemen, m. a. w. op de kracht, welke een godsdienst uitoefent. Deze kracht is het eenige bewijs zijner waarheid. Wij Christenen ontvangen dat bewijs van het Christendom. De kracht van het Christendom is niettegenstaande de verbrokkeling, waaraan het tegenwoordig onderhevig is, voor ons allen voelbaar. Aan deze geestelijke kracht, die tot ons komt, moeten wij ons vasthouden, onbekommerd om hetgeen andere volkeren hebben, onbezorgd ook voor hetgeen in de verre toekomst van die kracht worden zal. Der goddelijke Voorzienigheid moet het vraagstuk worden overgelaten, in welke

richting zich het Christendom zal ontwikkelen en hoe het zich op den duur zal verstaan met de godsdiensten, die er nu en ongetwijfeld nog langen tijd mede wedijveren. De beslissing daaromtrent behoort tot het gebied van God en berust niet bij ons. Wij staan, als Christenen in eene christelijke omgeving levende, onder de geestelijke macht van Jezus. Naar dat feit hebben wij ons te richten. Wij hebben zelven ons deze omgeving niet gekozen. Wij zijn daarin geboren. Het Christendom is ons geestelijk vaderland. Wij zijn verplicht dat lief te hebben en de gaven van ons gemoed daaraan te wijden. Zorgen wij, dat wij in gemeenschap met Jezus naar het hoogste streven, dan doen wij onzen plicht. Laten anderen den hunnen doen. De Allerhoogste zegene allen.

In de theoretische rechtvaardiging, welke misschien ook andere godsdiensten nevens het Christendom er in mogen vinden, kan geen bezwaar gelegen zijn tegen eene methode, die in een helder licht stelt, dat werkelijk Jezus Christus het middelpunt van het geloofsleven is, zoodat wij door hem met het goddelijke in gemeenschap komen. Onze godsdienst eischt zulk eene methode.

Het laat zich verklaren en tot op zekere hoogte billijken, dat het meerendeel der godsdienstig gezinde menschen verlangt, dat de godsdienstprediking eene Christusprediking zij. De menschen hebben noodig, zal hun gevoel diep en ernstig kunnen worden, dat zij niet tusschen verschillende geestesstroomingen zwevende worden gehouden, maar tot de krachtigste dier stroomingen worden bepaald, en die krachtigste is ongetwijfeld het evangelie van Jezus Christus. Daarom is voor de evangelieprediking eene wetenschappelijk te rechtvaardigen christologie op den duur onmisbaar, die gelegenheid geeft om met volle overtuiging Jezus als den Christus te prediken.

Men mag de denkbeelden, die aan de paulinische en de johanneïsche geschriften ten grondslag liggen: de *unio mystica* der geloovigen met Christus Jezus en de *incarnatie* van het Woord, de Waarheid, den Weg, het Leven, enz. in Jezus, niet eenvoudig voor verouderd verklaren. Er is daarin eene betrekkelijke waarheid te erkennen en te waardeeren.

De christelijke feestdagen mogen niet slechts natuurfeesten worden, waarbij dan aan de gebruikelijke verhalen (en dik-

wijls nog op gezochte wijze) eene zedelijke of stichtelijke vermaning wordt vastgeknoopt.

De beteekenis der christelijke feestdagen is deze, dat zij bestemd zijn om met nadruk de aandacht te vestigen, elk op eene eigenaardige zijde van onze gemeenschap met Jezus Christus, om die duidelijk te doen gevoelen, ofschoon zij evenzoo op elken anderen dag voor ons aanwezig is of althans aanwezig zijn moest. Als nu dat nadrukkelijk op den voorgrond stellen eener geestelijke zaak in een bepaalden vorm op een bepaalden dag niet het gevolg heeft, dat men zich tevreden stelt met het bezit dier zaak in dien vorm te dien tijde alleen en overigens haar bestaan vergeet (het gevaar, waaraan het R. Catholicisme met zijne verheerlijking van het sacrament niet ontkwam), als men integendeel dien vorm beschouwt en gebruikt als eene aansporing, eene herinnering, eene vernieuwde opwekking tot het dagelijks deelnemen aan hetgeen men dan gevoelt te bezitten, zoo is het ongetwijfeld nuttig, dat men door een feestdag er toe wordt gebracht om op bepaalde tijden een of meermalen in het jaar zich voor den geest te roepen, wat Christus is en te volbrengen wat Christus eischt.

Zulk eene beteekenis kunnen de christelijke feestdagen evenwel eerst verkrijgen bij de erkenning van de wezenlijkheid van 's Christens gemeenschap met Jezus. Dan zal men op den 25sten December (al weet men overigens, dat ook eene andere dagteekening had kunnen worden aangenomen) de komst in de wereld vieren van die geestelijke macht, die met het optreden van Jezus begonnen is en ons nog steeds beheerscht. Op onverbeterlijke wijze komt dan tevens de eigenaardigheid van die macht, t. w. de heerlijkheid van het kinderlijke, het hulpbehoevende, het eenvoudige, het stil vertrouwende (de trek in het ideaal van den mensch, die misschien de sprekendste is juist bij een godsdienst der vertroosting, wat het Christendom in de eerste plaats wezen moet) bij de vereering van het Kindeken op het Kerstfeest tot zijn recht.

Dan zal men in de lijdensweken vóór Paschen gedenken, hoe de gemeenschap met Jezus leert deelnemen en deel doet verkrijgen aan het geheel van al die smarten, waardoor de straf des kwaads is geboet en de wereld, met de zwakke, zondigende en met de zonde en het leed worstelende men-

schenharten daarin, behouden blijft voor het goede, dat zij geniet en hoopt. Op Paschen viert men dan het eeuwige, onvernietigbare leven der in Jezus levende goddelijke waarheid, gerechtigheid en goedheid, die aan ons leven mede hare onvergankelijke waarde verleenen; op den Hemelvaartsdag de eeuwige heerschappij dier geestelijke krachten; met Pinksteren hare ontwikkeling in de wereld.

De Doop kan dan eene werkelijke toewijding aan de goddelijke gemeenschap zijn, eene toewijding geschiedende òf door anderer toedoen en voorts te verwezenlijken door opvoeding (kinderdoop) òf door eene persoonlijke daad en voorts te verwezenlijken door zelfbewust geloof (bejaarde doop). Bij het Avondmaal maakt men dan het uit de stoffelijke wereld genomene tot een middel om het leven van den geest door de gedachtenis aan Jezus te verhoogen. Deze beide plechtigheden zijn derhalve wat zij voorstellen. Zij zijn wezenlijke gemeenschapsoefeningen met God.

Het verdient voorts wel overweging of niet misschien ook de noodzakelijkheid van de gewone zondagsgodsdienstoefeningen te sterker in het oog zal springen, naarmate het den menschen duidelijker wordt, dat zij door hunne deelneming daaraan hunne gemeenschap met Jezus Christus zoowel bewijzen als bevestigen. Wordt de noodzakelijkheid van de gemeenschap met Jezus eenmaal erkend, zoo laat zich de verplichting tot het bijwonen der godsdienstoefeningen ook niet loochenen.

Om al deze redenen moge de Christologie weder meer dan tegenwoordig op den voorgrond treden. Zekerlijk zou de gemeente ook spoedig met haar kunnen worden overladen. Door te redeneeren, in stede van te profeteeren, wordt het geloof niet gesticht. Een prediker zal voorts wèl doen, zoo hij zich niet bij voorkeur bezig houdt met de lotgevallen der oude Joden en Christenen, maar acht geeft op de groote stroomingen, welke tegenwoordig de maatschappij bewegen, ten einde de menschen tusschen de vele tegenstrijdigheden, die zich aan hen voordoen een goeden koers te doen houden. Hij zorge vooral den menschen hunne eigene taal te laten hooren, hen niet met verouderde denkbeelden lastig te vallen, maar hen te doen verstaan, wat er omgaat in hun eigen hart. Dat hij zich daarbij

evenwel bewust is met beide voeten op christelijken bodem te staan, en dat hij zich daarvan rekenschap weet te geven, is voor hem een onberekenbaar voordeel. Verlammend werkt het, als men getuigende van de hoogste dingen des geloofs moet denken, dat men eigenlijk zich slechts tusschen abstracte begrippen en rhetorische figuren beweegt om het innigste uit te drukken wat men gevoelt, of als men, Jezus ten voorbeeld stellende, moet twijfelen of hetgeen, waarop men wijst, den toets der historische critiek wel kan doorstaan. Maar als men al deze bedenkingen verre beneden zich ziet als ijdele, geheel noodelooze bekommernissen, en Jezus, van wien men getuigt, de bestaande, de blijvende, de waarachtige goddelijke macht, die aller Heer is, van ganscher harte huldigt, dan zal er bezieling zijn, want dan is er eene persoonlijke betrekking en eene persoonlijke betrekking stelt verplichting en schenkt kracht.

Krommenie, Dec. 1891. J. G. BOEKENOOGEN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik van Dr. F. A. B. NITZSCH. Professor der Theologie in Kiel. 1889 en 1892. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Lohr.

De aankondiging van deze ons toegezonde Dogmatiek stelde ik uit totdat zij, met het thans verschenen tweede gedeelte, compleet zou zijn. Wat deze Dogmatiek bedoelt te zijn wordt aan den aanvang der Inleiding gezegd: „Die evangelisch-christliche Dogmatik ist die wissenschaftliche Darlegung und Vertheidigung des evangelisch-christlichen Glaubens- oder Bewusstseinsinhalts in den Denk- und Ausdrucksformen des gegenwärtigen Zeitalters''. Onder „wissenschaftliche Vertheidigung'' moet niet de onderneming verstaan worden om hen, die de Christelijke ervaring niet hebben, te overtuigen van de waarheid van het Christendom; maar in defensive richting zoekt zij aan te wijzen, dat geen wezenlijk christelijke leerstelling, hetzij met eenig werkelijk feit, hetzij met eenige wetenschappelijke stelling van onbetwijfelbare geldigheid in strijd is. Der Dogmatik is het niet te doen „um aprioristische construction von etwas *ideell Nothwendiges*, sondern um methodische Beschreibung einer gegebenen Thatsache und Realität ..... Die zu beschreibende Thatsache und Realität selbst aber, der gegebene Stoff, den die Dogmatik nicht erst hervorzubringen hat, sondern vorfindet, ist der Kirchenglaube, der Inhalt des religiösen Bewusstseins der Mitglieder der christlichen Kirche als solcher''. En wat hebben wij onder „de Kerk'' te verstaan? Zich aansluitend aan Frank, Ritschl, H. Schultz, verstaat onze schrijver onder de Kerk „den auf Bekenntniss- und Kultusgemeinschaft seiner

Glieder gegründete Organismus der auf Erden wirkenden Kräfte Christi, mittelst dessen zum Zwecke der Erhaltung und Förderung des Reiches Gottes die Gnadenmittel, durch die er geworden, in wirksamkeit erhalten werden". En „die *Gläubigen*, welche die Gemeinschaft der Kirche bilden, sind nicht die orthodoxen als solche, sondern die Heiligen oder durch die göttliche Berufung Geheiligten; als Heilige aber sind sie nicht die actu schlechthin Sündenreinen, sondern eben die Gläubigen, die freilich wenn sie auch noch sündigen, nicht mehr Knechte der Sünde sind". Dr. Nitzsch vereenzelvigt natuurlijk niet de empirische Kerk, waarin ook naamchristenen te vinden zijn, met de Kerk, overeenkomstig haar idee. Maar het christelijk godsdienstig bewustzijn, dat hij in zijn Dogmatiek ontvouwt, met de individueele eigendommelijkheid van zijn eigen evangelisch-christelijk bewustzijn, doch naar den „*Norm* für die evangelischen Dogmatik: die biblischen Urkunden der Offenbarung und der religiöse Kern der reformatorischen Bekentnisse", is toch het bewustzijn van „die Heiligen oder durch die göttliche Berufung Geheiligten", het bewustzijn van die wezenlijke „Mitglieder der christlichen Kirche".

Wij hebben hier dus niet een Dogmatiek, waarin wij *ons* godsdienstig zedelijk bewustzijn wetenschappelijk ontvouwd kunnen vinden. Het christelijk godsdienstig bewustzijn, dat in ons Theologisch Tijdschrift wordt vertegenwoordigd, is het bewustzijn van de volgers der historisch-kritische Richting in de opvatting en verklaring van het Christendom, en niet dat van hen, die de geëerde schrijver met de „Mitglieder der Christlichen Kirche" bedoelt. Dat „Geloof der Gemeente", zooals het leeft in eene zoo hoog en veelzijdig ontwikkelde persoonlijkheid als wij in den auteur van dit boek leeren kennen, bevat in zich anthropologische, metaphysische en historisch-kritische overtuigingen en inzichten, die wij niet kunnen beamen. Doch de algemeene ethische en religieuse stemmingen, overtuigingen en idealen, waarmede in dat „modern orthodoxe" bewustzijn die wetenschappelijke elementen zijn samengegroeid tot een samenhangend geheel van christelijke geloofsovertuigingen, zijn naar den wezenlijken kern van inhoud en strekking ook hoogst gewaardeerde elementen van ons christelijk godsdienstig zieleleven. Hoe ver ook van elkander verwijderd op het exer-

citieveld van de wetenschap, zijn wij toch geestverwanten, als strijders in leven, denken en werken onder het vaandel van het ethisch-idealisme.

Wij zouden voor een dogmatisch Christendom als waarvan de Kiel'sche hoogleeraar de wetenschappelijke vertolker is, geen sympathie kunnen gevoelen indien het niet aan den eisch voldeed, dat elke opvatting en verklaring van het Christendom, die recht van bestaan zal hebben, den zedelijken geest en strekking van iedere christelijke overtuiging in 't volle licht moet plaatsen. Aan dien eisch wordt echter op het standpunt van deze Dogmatiek volkomen voldaan. Het streng ethisch gehalte van de „moderne orthodoxie", dat vooral door Ritschl en zijn school wordt onderhouden, en onder wier zelfstandige geestverwanten in ruimeren zin wij Dr. Nitzsch mogen tellen, is algemeen bekend en gewaardeerd. En aan een tweeden eisch waarvan wij de vervulling noodig hebben voor het genot van onze sympathie is hier ook voldaan, namelijk dat er geen verachting of geringschatting van „Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft", in doorstrale.

Allereerst wijzen wij op den wetenschappelijken *vorm* van deze Dogmatiek. De schrijver zegt: „Zweck der Dogmatik ist wissenschaftliche Selbstverständigung der Intelligenten unter den Gläubigen oder der Gläubigen unter den Intelligenten, namentlich der Theologen, freilich nicht nur der zünftigen, über den wesentlichen Gehalt des christlichen Glaubens und dessen Haltbarkeit".... „Die durch ihren Zweck bedingte wissenschaftliche Form der Dogmatik verräth sich in der streng begrifflichen, nicht populär oder auch katechetisch unbestimmten Fassung der Lehrsätze, in der systematischen Verknüpfung derselben und in dem ihrem Zwecke entsprechenden Beweisverfähren". Hoe onze schrijver aan den eisch van een *wetenschappelijken vorm* voldoet kan uit mededeeling van den inhoud blijken, die dan tevens den rijkdom van dien inhoud in 't licht stelt. Deze Dogmatiek heeft twee deelen: één dat „Die dogmatische Principienlehre", en één dat de „Specielle Dogmatik" behelst. In dat *Erster Theil*, „Die dogmatische Principienlehre" komt als *Erster Abschnitt*: Die algemeine Idee der Verknüpfung des menschlichen Heiles mit der Gottesherschaft oder die Lehre von der Religion. Daarvan geeft een *eerste* Af-

deeling: Ueberblick über die verschiedenen Ansichten vom Ursprung und Wesen der Religion; en een *tweede* Afdeeling: Die richtige Ansicht vom Ursprung und Wesen der Religion. De *Zweiter Abschnitt* van dit *eerste* Deel bevat: Die biblische Idee des Reiches Gottes oder die Lehre vom Christenthum. Deze Abschnitt heeft vijf Afdeelingen, de *eerste:* Abstracte Bezeichnungen des wesens des Christenthums; de *tweede:* Die Lehre von der Offenbarung; de *derde:* Abschliessende Bestimmung des wesens des Christenthums; de *vierde:* Die Urkunde der Offenbarung oder die Lehre von der H. Schrift; de *vijfde:* Das wesen des Protestantismus. In het *tweede Deel*, die Specielle Dogmatik, geeft de eerste Abschnitt: Anthropologie; de *tweede:* Theologie; de *derde* Christologie. Ik moet naar de Inhoudsopgaaf zelf, waarvan ik de hoofdverdeelingen slechts noemde, verwijzen, als waaruit men aanstonds ziet hoe grondig en volledig de schrijver zijn taak vervuld heeft. Historische overzichten bij de voorname Dogmata stellen de verandering en ontwikkeling in het kerkelijk leerstelsel nauwkeurig in 't licht, en de verschillende opvattingen van de Dogmatici uit vroegeren en lateren tijd worden zorgvuldig en met onpartijdige objectiviteit vermeld.

Daarin treffen wij, wat ook het geheele werk kenmerkt, den *wetenschappelijken toon* aan, die mede tot de aan een wetenschappelijk boek te stellen eischen behoort. Die toon mag, ja moet *beslist* zijn waar eigen overtuigingen en keuzen tusschen verschillende gevoelens worden uiteengezet en gerechtvaardigd, indien overigens voldoende blijkt, zooals hier geschiedt, dat een schrijver zijn onderwerp volkomen meester is en, als met de daarvoor noodige geleerdheid toegerust, recht van medespreken heeft op het gebied zijner wetenschap. Maar de beslistheid van dien toon moet met wetenschappelijke *eerlijkheid* gepaard gaan, welke zich daarin vertoont, dat het gevoelen van andersdenkenden naar waarheid wordt beschreven sine ira en studio. Ik kom er voor uit, dat ik de meer dan zes honderd bladzijden van deze Dogmatik niet *alle* gelezen heb, maar ik heb er toch zeer veel en genoeg van gelezen om, uit een groot gedeelte tot het geheel besluitende, met gerustheid te verklaren, dat deze Dogmatiek zich onderscheidt door die wetenschappelijke eerlijkheid, welke den exegetischen toeleg

onderhoudt om het gevoelen van andersdenkenden met juistheid terug te geven en hun geen andere bedoelingen toe te schrijven dan uit de woorden blijken.

Ik heb ook nog op den *wetenschappelijken ernst* van onzen Dogmaticus de aandacht te vestigen. In de S. over Zweck und Form van de evangelisch-christliche Dogmatik zegt Dr. Nitzsch: „mit dem beschreibenden Verfahren muss sich ein *Beweisverfahren* verbinden, welches darauf gerichtet ist, darzuthun, dass die Aussagen des christlich-religiösen Bewusstseins den Thatsachen des Vernünftigen Bewusstseins nicht widerstreiten. Zwar gehört es nicht zu den Aufgaben der Dogmatik, die Nothwendigkeit des christlichen Glaubens sammt den Inhalt desselben *philosophisch* nachzuweisen. Dieser Nachweis liegt sogar ausserhalb der Grenze des Möglichen. Die Wahrheit des Christenthums lässt sich einem slechthin ausserhalb der christlich religiösen Erfahrung stehenden Bewusstsein nicht andemonstriren, und eine solche Demonstration fordert auch der christlich religiöse Standpunkt gar nicht. Wohl aber erheischt derselbe den Nachweis der auch wissenschaftlichen *Denkmöglichkeit* des christlichen Dogmas, wenigstens soweit mit dem religiösen Interesse wissenschaftliche Bildung in einem Individuum oder in einer Gemeinschaft verbunden ist. Liesse sich die Wahrheit des Christenthums ohne weiteres *mathematisch beweisen*, so verlöre die christliche Erfahrung, auf welche gerade der Gläubige den höchsten Werth legt, wenigstens nach einer Seite hin ihre Bedeutung. *Unerträglich* würde aber dennoch für einen Gläubigen, wenigstens in dem Falle, dass derselbe zugleich ein Gebildeter ist, der Vorwurf oder die nicht widerlegte Behauptung sein, dass sein Glaube der Vernunft sogar *widerspreche*, dass es nicht möglich sei, denselben aufrechtzuerhalten und doch zugleich die Gesetze des vernünftigen Denkens anzuerkennen".

Dr. Nitzsch wil dus geen strijd toelaten tusschen godsdienstige en wetenschappelijke overtuigingen. Maar de redelijke verstandswerkzaamheid, met de waarheidsliefde als haar voortdrijvend en besturend beginsel, komt niet onder het menschelijk geslacht en dus ook niet in de nadenkende en doordenkende Christenen van vroeger en later tijd tot dezelfde bepaling van wat zich al of niet onder de leiding der rede laat denken. Zeer

veel van hetgeen de oude Dogmatici denkbaar vonden vindt onze huidige Evangelische Dogmaticus niet meer denkbaar, en ook zeer dikwerf motiveert hij met de wapenen van de logica zijn van „modern orthodoxe" geestverwanten afwijkend oordeel.

Deze wetenschappelijke ernst is een bestanddeel in den zedelijken factor van het Protestantisme. Waar hij ontbreekt en het credo quia absurdum ingang vinden kan in een godsdienstig bewustzijn, daar is er een godsdienstig bewustzijn zonder energieke zedelijkheid. Onvoorwaardelijke waarheidsliefde is van onvoorwaardelijk plichtbesef niet te scheiden, en waar het eerste, ook al is het om de gewisheid en ongeschondenheid van het „Geloof" te behouden, terugdeinst, daar is het andere niet onvoorwaardelijk of blijft op den achtergrond.

Maar dien wetenschappelijken ernst, zooals hier geschiedt, ook uitgesproken te vinden doet altijd weldadig aan. Die ernst is ons een waarborg, dat de geëerde schrijver ook in anderen de werkzaamheid van dien ernst weet te waardeeren, en het dus ook kan verdragen als wij verklaren door hem niet overtuigd te zijn geworden, dat de essentiëele hoofdstellingen en grondgedachten van de moderne orthodoxie niet „irgend einer wirklichen Thatsache oder irgend einem wissenschaftliche Satze von unzweifelhafter Gültigkeit" zouden weerspreken.

Groningen, Jan. 1892. F. W. B. VAN BELL.

Eine vorkanonische Uberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte. Eine Untersuchung von Dr. PAUL FEINE, ord. Lehrer am königl. Gymnasium zu Göttingen. — Gotha, Friedrich, Andreas Perthes, 1891.

De geachte schrijver, die zijn boek, waarvan wij den titel hier boven afschreven, ter beoordeeling zond, is op het gebied van de Nieuw-Testamentische studie geen vreemdeling. Over de synoptische kwestie heeft Feine grondige stukken geschreven in de Jahrb. f. prot. Theol. van 1886, 1887 en 1888. Verschillende pericopen van de synoptische stof heeft hij behandeld en de bronnen daarin opgespoord. Feine is een sterk

voorstander van de Markus-hypothese. Mattheüs en Lukas beschouwt hij als twee onafhankelijke vormen van Markus (den Urmarkus). Hij noemt de drie bronnen, welke hij meent te kunnen aanwijzen, A, B en C. A = de historische bron voor de verhalen en de feiten (Urmarkus). B = de Logia, de bron voor de redenen en de gesprekken des Heeren, die een bepaald Joodsch-Christelijk karakter hebben gedragen (zie Matth. 5 : 18). C = de voortzetting en de omwerking van B in meer heidensch-Christelijken geest.

Ook over de Hand. der Ap. had Feine zich vroeger uitgelaten. In onderscheiding van Jacobsen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1888, S. 140 ff)., die betoogde, dat de Handelingen voortdurend afhankelijk waren van de Paulinische brieven en dat men geen andere, bijzonder schriftelijke bronnen voor de Hand. behoeft aan te nemen, beweerde Feine (Jahrb. f. prot. Theol. 1890, S. 84—134), dat aan de eerste helft der Hand. bronnen, uit Jeruzalem afkomstig, ten grondslag gelegen hebben.

In zijn boek „Eine vorkanonische Uberlieferung u. s w.” behandelt Feine de door hem vroeger ontdekte Joodsch-Christelijke bron in het evangelie van Lukas en in de eerste helft (12 HH.) van de Hand. der Ap. De Joodsch-Christelijke bron van Lukas en die van de Hand. zijn volgens den schrijver één in oorsprong en bedoeling en dateeren uit den tijd vóór de verwoesting van Jeruzalem. Groote geschiedkundige waarde kent Feine aan zijne Joodsch-Christelijke bron toe.

Voor de Hand. der Ap. kon Feine geen gebruik meer maken van „Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert” van Friedrich Spitta, Halle, 1891, waarin deze geleerde voor het geheele boek „de Handelingen” twee bronnen A en B aanneemt, die door eenen redactor zouden zijn bewerkt. A zou meer universalistisch, B meer particularistisch zijn. In A ontbreken de wonderen niet, maar in B zouden de wonderen toch meer opeengehoopt voorkomen en de schrijver te beschuldigen zijn van de zucht naar het wonderbaarlijke. Volgens A zouden heiden-Christendom en Joodsch-Christendom dadelijk op goeden voet met elkander geleefd hebben. Volgens B zou de verhouding in den aanvang meer gespannen geweest zijn. Kon Feine geen acht slaan op de resultaten van Spitta, hij had dit wel kunnen doen op die van

Prof. van Manen, welke de Hoogl. uitgesproken heeft in zijn „Paulus" I. „De Handelingen der Apostelen", Leiden, 1890. Het is een verzuim, dat Feine dit heeft nagelaten.

Om tot de hoofdzaak terug te keeren, volgens Feine behooren al de particularia van Lucas' evangelie tot de Joodsch-Christelijke bron. Deze bron bevatte allerlei, verhalen, gelijkenissen, redenen. Aan haar zouden b.v. ontleend zijn de geschiedenis van Jezus' geboorte en kindsheid, het geslachtsregister van Jezus, de genezing van de zieke vrouw op Sabbathdag, de geschiedenis van Zacheüs, de opwekking van den jongeling van Naïn, de verwerping van Jezus te Nazareth, de roeping en de vischvangst van Petrus, de genezing van den knecht van den hoofdman over honderd, de zalving van Jezus door de zondares, de geschiedenis van Martha en Maria, de genezing van de 10 melaatschen, de weigering van de Samaritanen om Jezus te herbergen, de dienende vrouwen van Lk. 8 : 1—3, de waarschuwing van Herodes 13 : 31—33, de afwijzing van de Farizeeën en de voorspelling aangaande het lot van Jeruzalem, 19 : 39—44. Vele eigenaardigheden en bijzonderheden van Lukas uit de lijdensgeschiedenis van Jezus zouden haren oorsprong vinden in de Joodsch-Christelijke bron. (S. 61—75) evenals onderscheidene gelijkenissen van Jezus, door Lukas bewaard, als de gelijkenis van den ontrouwen rentmeester, de gelijkenis van den rijken dwaas, van den rijken man en den armen Lazarus, van den onrechtvaardigen rechter, van den onvruchtbaren vijgeboom, van den verloren zoon, van den Farizeeër en den tollenaar, van den barmhartigen Samaritaan, van de ponden, van het verloren schaap en van den verloren penning (S. 76—123).

Gaat Feine zijne bron nauwkeurig na, dan ontdekt hij daarin vele parallelen met den Jakobusbrief. Vgl. Jak. 1 : 9 enz. 4 : 9 enz. 5 : 1—3 met Luk. 1 : 46—48, 1 : 52, 53, 6 : 20, 21, 6 : 24, 25, 12: 21, 16 : 19, 25. Jak. 4 : 13—15 stelt Feine naast Luk. 12 : 16—21, Jak. 2 : 15 enz., 3 : 17 naast Luk. 3 : 11 12 : 33, 16 : 9. Ook zou er overeenstemming zijn tusschen de bron en het 4e evangelie. [1]). Heeft O. Holtzmann (Das Johannesevangelium S. 6. ff.) volgens Feine de overeen-

---

[1]) Vgl. hierbij Weiss, Einl. in das neue Test. 2. Aufl. S. 544. N° 3.

stemming tusschen het 4e evangelie en de synoptici overdreven, onze schrijver wil die overeenstemming tot hare rechte verhouding terugbrengen. Hij vergelijkt b. v. Luk. 7 : 2 en Joh. 4 : 47. 49, Lk. 7 : 36—50 en Joh. 12 : 1—8, Lk. 7 : 38, 46 en Joh. 12 : 3, Lk. 9, 10 en 17 en Joh. 4, Lk. 10 : 38—42 en Joh. 11 : 20, 12 : 2, enz. Zie Feine, S. 134—136. De bron zou niets bevatten wat op eene eigenlijke zending onder de heidenen geleek. Toch zou zij het heil niet slechts tot Israel beperken. Zeer sterk zou zij op den voorgrond plaatsen, dat de Joden Jezus verwierpen en vijandig gezind waren tegen het evangelie. De armen zouden aan het koninkrijk der hemelen deel ontvangen, maar de rijken daarvan worden uitgesloten. De bron zou oorspronkelijk in het Grieksch geschreven zijn en ontstaan zijn na de in het Grieksch geschrevene Spreukenverzameling, die ook een der bronnen van het Mattheüs-evangelie is. Bij Lukas zou de Joodsch-Christelijke bron slechts voorkomen als vereenigd met de Spreukenverzameling. Feine stelt de bron tusschen 66 en 70 na Chr.

Tot mijn leedwezen kan ik de hoofdstelling, welke Feine in zijn boek uitgesproken heeft, niet beamen. Ik kan voor het oogenblik de kwestie daarlaten, of Lukas Mattheüs gekend en gebruikt heeft. Maar zeker schijnt mij toe, dat Lukas en Mattheüs gemeenschappelijk gebruik gemaakt hebben van eene verzameling van Spreuken van Jezus zooals naar de overlevering er ook een van Mattheüs bestaan heeft. Wat er van een specifiek-Joodsch-Christelijk beginsel in het Lukas-evangelie gevonden wordt, verklaar ik uit het gebruik van die bron. De doorgaande geest en strekking van het Lukas-evangelie, het karakter en de eigenaardigheid van dat evangelie is, naar mij voorkomt, allesbehalve Joodsch-Christelijk. Gaarne verdedig ik de stelling ook na het tegenbewijs van Dr. v. d. Sande Bakhuyzen (Het Dogmatisch karakter, dat aan het Lukas-evangelie wordt toegekend, Amsterdam, 1888), dat het Lukas-evangelie het zgn. Paulinisch evangelie is. De geest van ons derde evangelie is universalistisch, niet particularistisch Joodsch-Christelijk. Ik kan dus Feine onmogelijk toegeven, dat het grootste gedeelte van Lukas aan eene zgn. Joodsch-Christelijke bron ontleend zou zijn. Feine heeft zelf eenigszins het bezwaar, dat ik hier uitspreek, gevoeld; want hij erkent, dat Lukas het heil niet

tot Israel beperkt. Maar eilieve! is dat niet juist het specifieke van het enghartige Joodsch-Christelijke, het Judaïstische standpunt, voorzoover wij dat b.v. uit de bestrijding van Paulus in zijne 4 hoofdbrieven kennen, dat die richting het heil wel degelijk tot Israel beperkt? De vriendschappelijke toon tegen de Samaritanen, het niet houden van den Sabbathdag zou men toch niet in eene Joodsch-Christelijke bron verwachten. Het geslachtsregister van Jezus tot Adam toe moet, dunkt mij, juist daartoe strekken, de universeele beteekenis van Jezus in het licht te stellen. Wat specifiek Joodsch-Christelijks kan men ontdekken in een verhaal van de opwekking van den jongeling te Naïn, de roeping en de vischvangst van Petrus, de geschiedenis van Maria en Martha? Ook weerspreekt m. i. de geest en de strekking van gelijkenissen als van den Farizeeër en den tollenaar, van den barmhartigen Samaritaan en van het verloren schaap de grondstelling van Feine. De Joden komen in de zg. Joodsch-Christelijke bron er niet bijzonder gelukkig af. Van de 10 gereinigde melaatschen komt één terug om aan Jezus zijne dankbaarheid te betuigen en die ééne was een Samaritaan. Het zijn juist de Joden, die Jezus verwierpen en zijn evangelie niet aannamen.

De lezer gevoelt, dat ik bij alle waardeering van de zorg, de moeite en de voorzichtigheid, welke Feine bij zijne kritiek op Lukas' evangelie aangewend heeft, hem in zijne grondstelling niet volgen kan.

Zooals ik gezegd heb, neemt Feine voor de eerste 12 HH. van de Handelingen dezelfde Joodsch-Christelijke bron aan, welke hij in het Lukas-evangelie heeft ontdekt. Hij doet dit reeds onmiddellijk voor het verhaal van Jezus' hemelvaart in de Handelingen, alsof de verhalen dienaangaande in het derde evangelie en de Handelingen zoo maar als twee druppelen water op elkander gelijken. Zoowel in de plaats als in den tijd van de hemelvaart is een niet te miskennen verschil tusschen het derde evangelie en Hand. Zijn de verhalen dan uit één bron?

Men komt hoe langer hoe meer tot het resultaat, dat Hand. 2 bij het λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις oorspronkelijk aan het spreken in glossen gedacht is, zooals b. v. van de Petrusrede op den Pinksterdag niets dringt tot de onderstelling, dat de apostelen bepaald in *vreemde* talen zouden gesproken hebben en de spot-

tende opmerking van sommige hoorders, dat de apostelen dronken waren, wel verklaarbaar is, wanneer zij in glossen, maar niet wanneer zij in vreemde talen, dus op voor ieder verstaanbare wijze spraken. Zoo denken er theologen van rechter- en linkerzijde over. Ik herinner b. v. voor de eersten aan Heinrici (zie Comm. 1 Kor.), Weiss (Einl. S. 572) en Feine, en voor de laatsten aan Prof. van Manen (zie zijn Paulus I De Handelingen), Pfleiderer (Urchristenthum) en Weizsäcker (Das apostol. Zeitalter). Feine houdt er voor, dat de voorstelling van het spreken in glossen in de Joodsch-Christelijke bron gestaan heeft en dat het spreken in vreemde talen van den redactor afkomstig is. Deze schifting van het verhaal door Feine lijkt mij juist. Ik ben evenwel minder met hem ingenomen, wanneer hij het verhaal van Stefanus (6 : 8—8 : 3) tot twee verhalen terugbrengt. Men zou volgens hem de rede van Stefanus in twee deelen kunnen splitsen. 1°. De Joden hebben altijd Gods openbaring wederstaan (7 : 22—28, 35—43, 51—53) en 2°. Gods heilstegenwoordigheid is niet aan eene bepaalde plaats gebonden (7 : 2—21, 29—34, 44—50). De eerste beschuldiging van Stefanus zou een antwoord zijn op de tegen hem ingebrachte beschuldiging van 6 : 11 en de tweede een antwoord op de beschuldiging van 6 : 13. Ik kan deze onderscheiding van Feine evenmin goedkeuren als die van Spitta, die ook twee redacties van het verhaal van Stefanus onderscheidt, eene redactie van A, volgens welke Stefanus als verdediger van het Christendom, na zijne rede gehouden te hebben (7 : 2—53) in een volksoploop gesteenigd wordt en eene van B, volgens welke Stefanus, de groote wonderdoener, voor het Sanhedrin gebracht, daardoor veroordeeld en gerechtelijk gesteenigd wordt (7 : 1, 55, 56, 58^{b}—60). Feine verzuimt bovendien nader te bepalen, waaraan zijne twee redacties van de geschiedenis van Stefanus ontleend zijn. Zijn zij beiden ontleend aan de Joodsch-Christelijke bron? Ik acht de beschouwing, door Prof. van Manen van het verhaal van Stefanus gegeven, (Handelingen, bl. 47, 48) beter dan die van Feine en Spitta.

De woede van het volk, niet te verklaren uit de vrije kalme rede van Stefanus (1—50), die natuurlijk eene vrije samenstelling van Lukas moet zijn, aangezien Stefanus zijne rede wel niet zal opgeschreven hebben, is wel verklaarbaar na het

heftige, wel wat vreemd achteraankomende slot (vss. 51—53). De hand van den redactor, die verschillende bronnen bewerkt of althans verschillende mededeelingen tot een geheel tracht te verbinden, is merkbaar aan het weinig geacheveerde slot, 7 : 58—8 : 1. Vs. 58 steenigt men Stefanus en vs. 59 lezen we opnieuw de tijding, dat Stefanus gesteenigd wordt. Vs. 59 sterft Stefanus blijkbaar bij de steeniging, want de uitroep vs. 59[b] is de uitroep van eenen stervende. Vs. 60 evenwel knielt Stefanus nog eens neder, alsof hij niet reeds ontslapen was, vraagt vergeving voor de zonden zijner vijanden en ontslaapt eerst daarna. De begrafenis van Stefanus (8 : 2), die achter 7 : 60 behoorde, komt al zeer vreemd voor midden in het bericht van de vervolging van de Christenen door Saulus.

Ik hoop genoeg gegeven te hebben ter kennismaking met het boek van Feine. Meer mag ik van de mij toegestane plaatsruimte niet vorderen. Hoezeer ik de hoofdstelling van het boek verwerpelijk acht, breng ik gaarne hulde aan den kritischen takt van den schrijver en wensch hem verder succes op zijne N. T.ische studiën.

Almeloo. J. M. S. Baljon.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Onder de nagelaten papieren van onzen diepbetreurden Kuenen bevonden zich ook de volgende bladzijden, voor ons tijdschrift opgesteld, zooals men zal zien, midden in een stuk, ja midden in een zinsnede, afgebroken. Ik maak het zoo goed ik kan af, gelijk het nu wel vooreerst mijn taak zijn zal, alleen het werk te doen dat wij de laatste jaren samen deden. Behalve het onherstelbare nadeel dat de lezers van het tijdschrift hierin lijden, dat zij Kuenens oordeel over een deel der boeken die wij hadden aan te kondigen niet meer zullen vernemen, dreigt hen een ander, dat ik meer wensch afgewend te zien dan ik erop mag rekenen. Door zijn grooten naam en zijne talrijke betrekkingen met buitenlandsche geleerden kreeg Kuenen persoonlijk vele boeken ten geschenke, wat den lezers van het tijdschrift ten goede kwam, daar hij ze, indien zij over het O. T. handelden, meestal besprak. Ik kan niet meer beloven dan dat ik mijn best zal doen, de lezers in kennis te stellen, niet slechts met hetgeen ons ter recensie wordt toegezonden, maar ook met hetgeen mij langs andere wegen in handen komt en dunkt in eenig opzicht belangrijk te zijn — altijd in zoover het tot mijne studievakken behoort.

De eerste aflevering van Jaargang XI der *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft* bevat een aantal belangrijke opstellen. Cornill's *Beiträge zur Pentateuchkritik* (S. 1—34) loopen over *Gen.* XXXIV; XXXV : 14; *Ex.* XVII : 1—7 en *Num.* XX : 1—23. Van Bacher ontvangen wij het slot zijner mededeelingen over het Hebr. Woordenboek van Salomon ibn Parchon

(S. 35—99); van Budde eenige opmerkingen over het Bondsboek (S. 99—114). Seyring stelt het oudtest. spraakgebruik ten aanzien van den naam der verbondsark vast (S. 114—125); H. Bonk onderzoekt, of uit de schrijfwijze der eigennamen, die met יהו of יו beginnen, iets valt af te leiden voor de ontbinding der hist. boeken in hunne bestanddeelen (S. 125—156). De oorsprong van het Purimfeest wordt ter sprake gebracht door H. Zimmern (S. 157—169). Schwally levert *Miscellen* (S. 169—183); ze zijn van lexicologischen aard en betreffen de woorden למד, קלל en מקל, ציור, שׂק, ערום en ערוּם, זָכָר en זָכַר, נקבה. Aanteekeningen van Cheyne over *Job* V : 7, van W. Bacher over *Zeph.* II : 4 en het voor-exielisch gebruik van עָנָו, en de gewone Bibliographie besluiten de aflevering (S. 184—192).

Van het *Journal of Biblical Literature* verscheen Vol. X Part. I. De meeste daarin opgenomen artikelen betreffen het O. T. Prof. C. H. Toy levert eene nieuwe, zeer doortastende analyse van *Gen.* II en III; Ch. M. Mead komt op tegen Moore's artikel over het Diatessaron van Tatianus, waarop ten onzent Wildeboer zoo te recht de aandacht heeft gevestigd, en tracht te bewijzen, dat genoemd geschrift toch niet juist zoo was samengesteld, als volgens de nieuwere critiek de Pentateuch; G. F. Moore bespreekt אביונה in *Pred.* XII : 5; H. G. Mitchell de beteekenis van תירוש en יין. Nog vestig ik de aandacht op eene studie van E. C. Moore over „Recent theories of the origin of the Apocalypse."

Van *The Jewish Quarterly Review* zijn sedert mijne laatste aankondiging van dit degelijk tijdschrift drie nummers verschenen, Vol. III n°. 11, 12 en IV n°. 3. Zonder in het minst te kort te willen doen aan de waarde van de verhandelingen over het Jodendom en zijne geschiedenis, moet ik mij hier bepalen tot de vermelding van de artikelen betreffende het O. Testament. Prof. Cheyne behandelt de „Critical problems of the second Part of Isaiah" (III : 588—603; IV : 102—129) en geeft thans eene nadere adstructie, soms ook wijziging, van de reeds vroeger door hem verdedigde

stelling, dat belangrijke gedeelten van *Jez.* XL—LXVI eerst geruimen tijd na de Ballingschap zijn geschreven; wie belang stelt in de gewichtige quaestie late zijn stuk niet ongelezen. Van C. G. Montefiore ontvangen wij „A tentative catalogue of Biblical Metaphors" (III: 623—681). S. Schechter bespreekt de aanhalingen uit de Wijsheid van Jezus ben Sirach in de Rabbijnsche literatuur (III: 682—706) en, in dezelfde aflevering, „The Law and recent Criticism" (p. 754—766), naar aanleiding vooral van Prof. Toy's *Judaism and Christianity*, waaraan hooge lof toegekend, maar tevens miskenning van de waarde der Wet verweten wordt; het artikel is belangrijk, omdat daarin, zonder overdrijving, de Joodsche, in onderscheiding van de Christelijke, beschouwing der Thora en der legaliteit wordt blootgelegd. — De bewering van Prof. Margoliouth, dat Salomo's Wijsheid oorspronkelijk in het Hebreeuwsch zou zijn geschreven, wordt door Prof. Freudenthal aan eene vernietigende critiek onderworpen (III: 722—753). Van nu wijlen Prof. Dr. H. Graetz bevat Vol. IV (p. 1—8) een opstel over *Jez.* XXXIV en XXXV — waarvan ik gaarne iets goeds zou willen zeggen, maar noch den toon, noch den inhoud prijzen kan. Zeer lezenswaardig zijn de aankondiging van Cheyne's Bampton Lectures over de Psalmen, door Montefiore (IV: 129—148), en eene mededeeling van Dr. Neubauer over „Hebrew Sentences in Ecclesiasticus" (pag. 162—164).

Twee handboeken der Inleiding in het O. Testament in één jaar — ziedaar reeds op zichzelf een zeldzaam feit. Letten wij bovendien op de wijze van uitgave en op het standpunt, door de schrijvers ingenomen, dan wordt het nog veel opmerkelijker. Laat mij beginnen met dit eenigszins nader toe te lichten.

De wakkere Firma J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) te Freiburg i. B. schonk ons in de laatste jaren eene „Sammlung theologischer Lehrbücher", waartoe o. a. Harnack's Dogmengeschichte, Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte en Holtzmann's Einl. in das N. Testament behooren. Op die reeks laat zij thans eene tweede volgen onder den titel: Grundriss der theologischen

Wissenschaften. Daarin zullen worden opgenomen: Encyclopaedie, bewerkt door Heinrici; Godsdienstwijsbegeerte en -geschiedenis, door Reischle; Inleiding in het N. T., door Jülicher; Theologie des N. T., door Grafe; Kerkgeschiedenis, Dogmengeschiedenis en Symboliek, door Müller, Harnack en Loofs; Dogmatiek en Ethiek, door Kaftan en Hermann; Praktische theologie, door Achelis. De school van Ritschl is hier, gelijk men ziet, krachtig vertegenwoordigd. In die reeks nu zijn de oud-testamentische vakken toegewezen aan Cornill (Inleiding in het O. T.), Stade (Theologie des O. T.) en Guthe (Geschiedenis van Israël). Cornill is met zijn aandeel het eerst gereed gekomen. Zijne Inleiding (325 SS.; buiten inteekening, gebonden, 7 Mark) ligt vóor mij.

Te gelijker tijd zenden de HH. Clark te Edinburg en Ch. Scribner's Sons te New-York The international theological Library in het licht, „Internationaal" is hier = Engelsch-Amerikaansch. Voorloopig worden twaalf boekdeelen toegezegd, o. a. Theologie van het O. T., door A. B. Davidson (Edinburgh), Inleiding in het N. T., door S. D. F. Salmond (Aberdeen), „Contemporary History of the O. T.", door F. Brown (New-York), „Comparative Religion", door A. M. Fairbairn (Oxford), Godsdienstwijsbegeerte, door R. Flint (Edinburgh) enz. Anglikanen, Presbyterianen, Congregationalisten werken hier broederlijk samen. Ook in deze reeks is de bewerker van de Inleiding in het O. T. zijne medearbeiders vóor geweest. Reeds zag het licht: *An Introduction to the Literature of the O. T.*, by S. R. Driver, D. D., Regius Professor of Hebrew and Canon of Christ Church, Oxford (522 pp.; 12 Shillings).

Men zal mij aanstonds toestemmen, dat eene samenwerking als deze opmerkelijk mag heeten. Maar nog veel meer het feit, dat in beide *sodalitia* de oud-testamentische vakken, inzonderheid de Inleiding in het O. T., zijn toevertrouwd aan besliste voorstanders van de critische methode. Ik behoef hierover niet uit te weiden. Vóor 25 jaren zou zoo iets ondenkbaar zijn geweest.

Doch méer dan het gezelschap waartoe zij behooren wekken de boeken zelve onze belangstelling. Ik ga ze dan ook

wat nader beschrijven en kenschetsen. Van opzettelijke beoordeeling zal ik mij evenwel onthouden. Wie zelf eene Inleiding in het O. T. uitgeeft, mag onderstellen, dat zijne meening over de hangende quaestiën bekend is, en dus ook òf zijne instemming met de door anderen verkregen resultaten òf zijne afwijking daarvan, beide met de gronden, waarop zij berusten. Heropening van de discussie over de verschilpunten zou de aankondiging tot een boekdeel doen aangroeien. Voor den lezer is bovendien eene korte karakteristiek voldoende, vooral wanneer zij, gelijk in dit geval, eene warme aanbeveling kan zijn en dus, naar den wensch van den referent, tot nadere kennismaking met de door hem besproken geschriften moet leiden.

Cornill behandelt in zijn boek zoowel de zgn. „Spezielle", als de „Allgemeine Einleitung". Aan beide gaan vooraf Prolegomena (S. 1—15), waarin de geschiedenis van het vak verhaald en het plan van bewerking blootgelegd wordt. Daarop volgt dan de „Spezielle Einleitung" (S. 16—276), waarin de boeken van het O. Testament achtervolgens, in de orde van den Hebreeuwschen tekst, worden besproken en toegelicht; Pentateuch en *Jozua* niet als Hexateuch bijeengevoegd, maar afzonderlijk; achter *Richteren—Koningen* eene § over „Das exilische Geschichtsbuch des Volkes Israel". De „Allgemeine Einleitung" (S. 277—310) splitst zich in twee hoofdstukken, waarvan het eerste in slechts vijf bladzijden de geschiedenis van den Canon, het tweede (S. 282—310) die van den tekst — en, zoover noodig voor de tekstcritiek, van de oude vertalingen — verhaalt. Daarna volgt nog, in eene chronologische tabel, een overzicht van de uitkomsten der „Spezielle Einleitung" en een tweevoudig register, van zaken en opgehelderde teksten (311—325).

Het is Cornill gelukt, binnen de grenzen van een betrekkelijk beknopt leerboek, die hij niet mocht overschrijden, een grooten rijkdom van stof bijeen te brengen. Hij moest er natuurlijk van afzien, het onderzoek als voor de oogen zijner lezers in te stellen. Hij kon en wilde hun niets meer geven dan de resultaten, maar — met doorloopende aanwijzing van den weg langs welken zij verkregen zijn, of van de gronden waarop zij berusten. Dit doet hij dan ook, en wel op uitne-

mende wijze. Hij schrijft, ja, gedrongen, maar eenvoudig en duidelijk. Hij slaagt er in, den lezer een indruk te geven van de macht der argumenten waarover hij beschikt, ook waar hij ze slechts aanstipt en niet kan ontwikkelen. Zijn boek is te vol van feiten, aanhalingen enz. om eene gemakkelijke lectuur op te leveren. Maar het is leerzaam in de hoogste mate en zeer geschikt om den wetenschappelijken beoefenaar van het O. Testament „in te leiden" in zijne studie en hem te brengen op de tegenwoordige hoogte van het onderzoek.

Voor wie Cornill kent behoeft het geene vermelding, dat hij met de nieuwere critiek van het O. T. medegaat, maar als zelfstandig onderzoeker, niet als slaafsche volgeling. Wie zich daarvan nog wil overtuigen, leze b. v. § 5—14, over den Pentateuch, eene voortreffelijke verdediging van de hypothese Graf c. s., maar tevens voor de aanhangers dier hypothese eene — immer welkome — aanleiding om de bijzonderheden van hun stelsel te herzien. Doch ik zou met gelijk recht een aantal andere §§ kunnen noemen, waarin het geheele voorafgaande onderzoek èn geresumeerd èn op één of meer punten voortgezet wordt. Ik behoef dan

Hier eindigt het handschrift. Na het voorafgaande kunnen wij niet anders dan onderstellen dat de onvoltooide zin eene warme aanbeveling moest inhouden. Te liever vul ik dien zóo aan, daar Kuenens oordeel volkomen strookt met het mijne. Door eene vergissing had ook ik reeds eene aankondiging van het werk geschreven, en nu treft mij de overeenkomst daarvan met de zijne. Éene aanmerking had ik gemaakt, die ik niet achterwege wil houden. Zij betreft echter niet Cornills werk, maar wel het plan der uitgevers, voor zoover dit het O. T. betreft. Wij hebben toch volgens dat plan te wachten eene „Alttestamentliche Theologie" en eene „Geschichte des Volkes Israel". Maar dit laatste is geen theologisch vak, en de oudtestamentische theologie een willekeurig afgebakend onderdeel van de geschiedenis van Israëls godsdienst: eene theologie, d. i. de uiteenzetting van godsdienstige denkbeelden, die bij *Daniël* ophoudt om het Farizeïsme en het boek *Henoch* buiten te sluiten, is een fragment, dat buiten noodzaak fragment

gelaten wordt. Maar dit neemt niet weg, dat onder dien vlag de schrijvers die er mede varen ons goede gaven kunnen aanbrengen. Zij alvast Cornills werk warm aanbevolen! — Dezelfde aanmerking is op het Engelsch-Amerikaansch plan te maken, waarin ook eene plaats aan de Theology of the Old Testament en eene aan de Contemporary History of the O. T. wordt gegeven.

In het werk van Driver krijgen wij eerst eene voorrede, waarin uitvoerig de kritische behandeling van het O. T. als onschadelijk, niet slechts voor het geloof, maar ook voor de orthodoxe Schriftbeschouwing wordt voorgesteld, eene bijdrage tot kennis van de hedendaagsche dogmatiek, waarvan wij de weergade in ons land en elders terugvinden; daarop volgt eene inleiding, waarin beknopt de geschiedenis van den Kanon wordt behandeld. Het werk zelf bevat verder alleen de bijzondere inleiding. Hoewel de schrijver klaagt, dat hij slechts over eene beperkte ruimte had te beschikken en dus veel heeft moeten weglaten van wat hij gaarne had willen zeggen, heeft deze inleiding op elk boek afzonderlijk ongeveer den dubbelen omvang van die bij Cornill.

Het is opmerkelijk, door vergelijking van de boeken dezer beide geleerden te zien, op hoe ver uiteenloopende wijzen hetzelfde onderwerp kan behandeld worden. De Pentateuchquaestie wordt door C. aldus besproken: § 5 (2 bl.) Allgemeines über der Pentateuch; § 6 (10 bl. met kleiner letter gedrukt) Geschichte der Pentateuchanalyse; § 7 (1½ bl.) Analyse der vier erste Bücher des Pentateuchs (alleen de resultaten); § 8—10 (16 bl.) handelen over Deuteronomium. Driver daarentegen wijdt, zonder de geschiedenis van het vraagstuk te bespreken, 95 bl. aan den Pentateuch. Zonder al wat over dit onderwerp te zeggen is te bespreken, treedt D. toch vaak in bijzonderheden, wijdt b.v. een elftal bladzijden aan Lev. 19—26, waarin wij o. a. eene volledige lijst krijgen van het eigenaardig spraakgebruik dier hoofdstukken. Zoo ook in het vervolg. Bij vele gelegenheden geeft D. ons zelfstandige, in bijzonderheden afdalende betoogen tot staving van eene bewering. Niet in elk gedeelte is hij m. i. even gelukkig geweest. Het uitstekend betoog dat Jez. 40—66 niet van Jezaja is, houdt hem zoolang

bezig, dat de gronden voor de stelling dat een gedeelte dier hoofdstukken uit den tijd na de Ballingschap dagteekenen zijne overweging niet waardig schijnen geweest te zijn. Ook ten aanzien der echtheid van *Jeremia* is hij waarschijnlijk te behoudend: alleen H. 50—52 worden aan den profeet ontzegd; over H. 32, 33 is hij zeer kort. Maar hij zelf waarschuwt ons in zijne voorrede, dat hij sommige vragen onbeantwoord heeft moeten laten uit gebrek aan plaatsruimte; wellicht behoorden ook die welke op deze onderwerpen betrekking hebben er toe. — Waarom wordt dat verouderde „Jehovah" hier bijna altijd gebruikt? Enkele malen worden wij door een „Jahweh" — met die ten onrechte gebruikte *h* aan het slot — verrast. — Ik mag niet eindigen met aanmerkingen. Mijn slotwoord zij verklaring van hartelijke ingenomenheid met Drivers kostelijk boek en herhaling van Kuenens betuiging van blijdschap over het feit, dat twee inleidingen op het O. T., beide uit de kritische school, beide zoo voortreffelijke werken, ons in éen jaar geschonken zijn.

Ars longa vita brevis, zegt men licht niet zonder verzuchting, wanneer men van Dr. F. Montet een boek van 610 bll. ontvangt, getiteld *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque — Étude critique et exégétique sous forme d'introduction et de commentaire du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres du Pentateuche et Josué* [1]). Gelukkig dat wij bij de verzuchting over den omvang de verklaring mogen voegen, dat er veel leerzaams in staat. Fraai geschreven, zoo onderhoudend als het onderwerp toelaat, is de partie historique, eene geschiedenis van de Hexateuchquaestie van Astruc af tot op onzen dag toe. De groote lof, hier o. a. aan Kuenen toegezwaaid, verhindert den schrijver niet, in zijne resultaten van hem af te wijken, zooals de partie critique ons toont: hij houdt het er voor, dat de Jehovist het geschrift van den Elohist heeft verwerkt en op zijne beurt door den Deuteronomist is omgewerkt. Intusschen, hij bewijst dit niet. En waarom, mogen wij wel vragen, moeten nu weer die oude namen worden gebruikt, die niets dan verwarring stichten? Jehovist is bij sommige critici de naam geworden van den man die het werk van den Jah-

[1]) Paris. 1891.

vist met dat van den Elohist vereenigde; bij Montet staat hij in plaats van den Jahwist. En de Elohist heet bij hem weder „second-Elohiste”, een naam ontleend aan eene opvatting der samenstelling van den Pentateuch, ook door hem beslist verworpen. Nadat in de partie critique de inhoud van *Deuteronomium* in het breede was uiteengezet, bevat het overige van het boek, van bl. 205 af, eene „traduction et commentaire”. De omvang hiervan verhindert niet, dat sommige vraagstukken wat heel kort zijn behandeld. Zoo vinden wij op 6 : 25 geen woord tot toelichting, en is de nadruk onopgemerkt gebleven, ook elders, maar vooral hier gelegd op het *doen* van Gods geboden, waarin blijkbaar front gemaakt wordt tegen de rechtvaardiging uit geloof, die Gen. 15 : 6 aanbevolen wordt.

De heer Montet zelf kan niet meenen, dat wat hij over 22 : 9—11 geeft voldoende is. „Les trois ordonnances” — den wijngaard niet te bezaaien, niet met rund en ezel te gelijk te ploegen en geen kleed te dragen van wol en linnen samen — se lisent également Lev. 19 : 19, en des termes qui semblent indiquer que le sentiment qui les a dictées serait la repugnance invincible à voir accouplées les espèces différentes, dans le règne végétal ou le régne animal indistinctement. Ce caractère est moins saillant, mais pourtant très sensible, dans notre deuteronomique, bien qu'on puisse dire que la défense d'atteler ensemble, pour labourer, deux animaux de force et d'allure aussi inégale qu'un âne et un boeuf s'explique suffisamment par un sentiment de bonté naturel à notre auteur”. Ik weet niet, waaruit het verbod, met een aan een ezel samengekoppeld rund te ploegen, is voortgekomen; maar deze verklaring — de gewone trouwens — is allesbehalve voldoende. De Syrische ezel en het kleine Syrische rund passen niet zoo slecht bij elkaar als een Noord-Europeesche ezel en dito rund, en indien die samenkoppeling voor de dieren lastig en afmattend was, zou het eigenbelang de eigenaars wel belet hebben ze te koppelen, terwijl voor een enkel geval geen wet gemaakt wordt. In de verordeningen van Lev. 19 : 19 is zeker het beginsel, geen heterogene dingen te vermengen, te herkennen; doch dit is niet de vrucht van een „onoverwinlijken afkeer”, maar eene bespiegeling van den schrijver, die van Deut. 22 : 9—11 vs. 9 en 10 zeer slecht begreep.

Met 33 : 12 maakt Montet het zich zeer gemakkelijk. Tusschen Benjamins schouders, heet het daar, woont Jahwe. Dit slaat op den tempel van Jeruzalem, zegt de schrijver kortweg. Knobel heeft er Gibeon in gezien, waar volgens hem de tabernakel stond. — Nu, voor Knobels gevoelen zou ik niet gaarne opkomen; maar heeft Dr. Montet zich de vraag niet gesteld, hoe onder Jerobeam II een Efraimiet — en dit was de dichter zonder twijfel — den tempel van Jeruzalem als HET heiligdom kon roemen? Al had Jeruzalem op Benjamins gebied gelegen, wat het geval niet was, dan nog kon hij dit onmogelijk aangemerkt hebben als iets dat vanzelf sprak en door ieder, al zeide hij het niet met name, verstaan werd. M. i. kan hij op geen anderen tempel dan dien te Bethel het oog hebben gehad. — Maar genoeg! Het verheugt mij, ten slotte te mogen getuigen, dat het werk frisch geschreven is en daardoor zich met genoegen lezen laat.

Naast dit boek over den Pentateuch moge een tijdschriftartikel eene plaats vinden. Men weet, dat eenige Fransche geleerden, Havet, d'Eichthal, Vernes, Bellangé, afwijkende van de resultaten der nieuwe kritische school, alle boeken des O. T. voor naexielisch verklaren. Hiertegen heeft Kuenen meer dan eens in ons tijdschrift zijn stem doen hooren, het laatst jaarg. XXV, 346, waar naar zijne vorige verhandelingen verwezen wordt, en in 1889 in de *Révue de l'histoire des Relig.* XX, 1 ss. In deze Revue nu komt thans, in XXIV, 1—60, 133—186, eene verhandeling voor van Ch. Piepenbring, getiteld: *Histoire des lieux du culte et du sacerdoce en Israel*, waarin hij krachtig en overtuigend pleit voor de zienswijze der kritische school tegen Havet c. s. In het eerste deel gaat hij regressief te werk, begint met de bespreking met den zg. priesterlijken codex, aantoonende, in welke verhouding deze staat tot *Kronieken*, *Ezra* en *Nehemia*, om te eindigen met de wetten vóor *Deuteronomium* opgesteld, Exod. 20—23, 34, waarvan hij aantoont, dat zij denzelfden godsdienstigen toestand onderstellen als de oudste verhalen in *Richteren*, *Samuel* en *Koningen*. In het tweede begint hij met den oudsten tijd en gaat tot den jongeren voort, de in het eerste deel verkregen slotsommen zooveel mogelijk aanvullend, om een volledig beeld van Israëls heilige plaatsen en priesterschap te verkrijgen. Uit den aard der zaak

bevat dit stuk weinig nieuws; maar Piepenbrings verdienste bestaat in zijne nauwkeurigheid en volledigheid; hij brengt alle teksten die eene bewering staven kunnen vlijtig bijeen en stelt zoo een zeer leerzaam stuk samen. Een aanschouwelijk beeld van den eeredienst krijgen wij echter zoo nog niet, en in éen opzicht is, m. i., de heer P. het slachtoffer zijner manier van werken geweest. Alles waarvoor vele getuigenissen aan te halen zijn krijgt eene breede plaats in zijn stuk; wat in de O. T.ische berichten op den achtergrond treedt en schier verdwijnt neemt ook bij hem eene onbelangrijke plaats in. Niemand zou b. v. uit zijne verhandeling opmaken, dat drie eeuwen lang de tempel te Bethel veel grootscher en invloedrijker geweest is dan die te Jeruzalem, en dit is toch onloochenbaar.

Van *Die Klagelieder des Jeremias* door Lic. Dr. Max Löhr is het eerste gedeelte, de inleiding, de dissertatie waarop de schrijver te Köningsberg i. Pr. den titel van Licenciaat heeft verworven. Omgewerkt en met het tweede gedeelte, den commentaar, vereenigd, is het een werk dat iets voor des schrijvers toekomst belooft: hij heeft vlijtig de stof bewerkt en gaat in den regel bezonnen te werk. Toch is er het een en ander in, dat hij zelf zal inzien, niet boven bedenking verheven te zijn. Nadat hij in de inleiding ontkend heeft, dat Jeremia de dichter is, heeft het niet veel zin, den geheelen commentaar door het spraakgebruik der liederen met dat van Jeremia te vergelijken, en het vermoeden dat hij in § IV uitwerkt aangaande den oorsprong van het boek heeft zwakken grond. Immers, hij gaat van de onderstelling uit, dat H. 2—4 gedicht zijn om Jeremia te verheerlijken en dat in H. 3 de dichter zelfs spreekt alsof hij Jeremia was. Wat voor die onderstelling wordt aangevoerd beduidt luttel; zou inderdaad in H. 3 het leed van éen bepaalden man, hetzij den dichter zelf, hetzij een ander, bezongen zijn? Al begint het met „Ik ben de man die ellende beleefd heeft", is het toch niet onmogelijk, dat de vervaardiger — als in zoo menigen psalm — zichzelven neemt als type van zijn lijdend volk en eigenlijk op dit het oog heeft. — In de vertaling zijn herhaaldelijk woorden tusschen [ ] geplaatst, zonderdat blijkt wat dit beduidt. Willen zij die woorden als kritisch verdacht teekenen? Denkelijk wel;

immers bij להבה in 2:3, ימינו in 2:4, אבד in 2:9 en andere ingesloten woorden wordt de vraag, of ze wellicht geschrapt moeten worden, gesteld. Maar van ימי in 1:7, על כן in 1:8, באכל in 1:11, בת in 2:2, אך in 2:16 wordt dit met geen woord aangeduid. In de vertaling van 1:21 is ששר overgeslagen. Hoe Löhr aan zijne overzetting van 4:1 komt, maakt de commentaar niet duidelijk. Zoo is er meer. *Weiber* in plaats van *Weiler* in de vertolking van 2:22 is eene drukfout. — Wij hopen den schrijver terug te zien.

Dr. W. Lotz, die door zijne dissertatie *Quaestiones de historia sabbati* zich een goeden naam verworven had, gaf een werk getiteld *Geschichte und Offenbarung im Alten Testament* [1]. Het is, zooals hij het zelf noemt, niet een bijbelsch-theologisch onderzoek, maar de ontwikkeling van eene opvatting over het O. T. en de Oudtestamentische verlossingsgeschiedenis, van het standpunt des geloofs der Christelijke Kerk uit. De schrijver wil in overeenstemming zijn met de zekere resultaten der nieuwere kritische geschiedbeschouwing en tevens de eischen van het Christelijk geloof bevredigen, hetwelk niet bestaan kan zonder de onderstelling, dat de historische ontwikkeling die aan de verschijning van J. C. voorafgegaan is door eene bijzondere werkzaamheid Gods tot eene voorbereiding dier verschijning gemaakt is. Veel te weinig beschouwen de geloovigen het verloop der dingen die onder Israël geschied zijn als echte geschiedenis, d.i. eene opeenvolging van feiten en gebeurtenissen die naar strenge, overal geldige, wetten aan elkaar geschakeld zijn, „eene ontwikkeling, door juist dezelfde wetten beheerscht als waarnaar de aardsche dingen zich overal ontwikkelen" (S. 7). Dit doet in geenen deele aan de waarheid te kort, dat God in de oudtestamentische geschiedenis op eene wijze als hij nergens anders deed heeft ingegrepen (S. 6). God, onder wiens leiding de geheele wereldgeschiedenis staat, heeft daar zooals nergens elders persoonlijk te voorschijn tredend medegewerkt, maar op zulk eene wijze, dat de vooruitgang toch overal op eene historisch natuurlijke wijze tot stand kwam (S. 7). Hoe het een met het ander te rijmen is, zal zeker den meesten onzer lezers

1) Leipzig, 1891. VIII, 353 SS.

raadselachtig zijn. Dr. Lotz heeft aan zijn betoog niet weinig zorg en tijd besteed; zijn boek is helder en met onverminderende kracht geschreven. Waarom moet zooveel talent aan zulk eene onmogelijke taak besteed worden?

Het loont niet de moeite, uitvoerig de hier te berde gebrachte stellingen te weerleggen; want wie op het dogmatisch standpunt des schrijvers staat luistert daarnaar nauwelijks, en wie er niet op staat behoeft het betoog niet; terwijl het standpunt zelf eenvoudig wordt ingenomen, zonderdat de juistheid er van ook met één woord wordt gestaafd. Maar opdat den geachten schrijver, zooveel zijne dogmatische overtuiging toelaat, blijke, dat ik niet zonder grond het betoog voor onvoldoende verklaar, een paar opmerkingen! Op S. 71 f. behandelt hij het, voor iemand op zijn standpunt netelig, verschijnsel van het pseudoprofetisme. Er waren onder Israël echte profeten, maar daarnaast valsche; soms waren dezen eenvoudig bedriegers, doch gewoonlijk beeldden zij zich inderdaad in profeten te zijn, waren zij vol godsdienstige geestdrift, en gingen zij in hunne voordrachten van geloofswaarheden uit, echte, kostelijke geloofswaarheden. Hunne dwaling bestond echter in hetgeen zij op die waarheden bouwden. Hierin treedt duidelijk aan het licht het onderscheid tusschen het gebruik en de toepassing van gegeven waarheden door zuiver menschelijk dichten en streven te eener, en de ontwikkeling dier waarheden door eene opvoeding van Gods uitverkorenen overeenkomstig de openbaring te anderer zijde. In duidelijkheid laat deze aanduiding wel iets te wenschen over. Maar dit daargelaten, wat lezen wij S. 65? God heeft nooit den menschen godsdienstige en zedelijke begrippen meegedeeld; hij handelde slechts. Voor geen godsman heeft hij een godsbegrip ontwikkeld. Hij trad zijn volk, d. w. z. den mensch wien hij zich openbaarde, te gemoet als de Levende, maar leerstellingen en begrippen te ontleenen aan zijne houding, dit liet hij aan de geestelijke werkzaamheid der menschen over. God heeft nooit de Israëlieten ontheven van de moeite zelven te denken en zorgde slechts altijd voor de beste denkstof. — Zeer goed gezegd, en nog beter zou het gezegd zijn, indien er in plaats van „Israëlieten" „menschen" gestaan had. Maar, eilieve, waar blijft het verschil dan tusschen een waar en een valsch profeet? Dit ontglipt ons. De eene toch is evenzeer als de ander een vertolker van Gods daden;

het onderscheid tusschen den een en den ander is niet meer dan een verschil in graad van zedelijke en godsdienstige voortreffelijkheid. En hiermede valt de geheele supranaturalistische opvatting van het profetisme. — Een man als Dr. Lotz, die zoo toegankelijk is voor nieuwere begrippen, heeft zijn ooren ook niet kunnen toestoppen voor hetgeen de critici op het gebied des O. T.'s leeren. Hij denkt er niet aan, de resultaten hunner onderzoekingen te loochenen: de Pentateuch is niet van Mozes, de psalmen zijn niet van David; Jez. 24—27, 40—66 dagteekenen uit de Ballingschap. Maar Lotz weet toch meer van Mozes en trekt David een godsdienstiger kleed aan dan de critici goedvinden en — breekt bij de invoering der Wet af om op het N. T. over te springen, het daartusschen liggende tijdvak slechts zeer vluchtig aanroerend. Vier eeuwen lang schijnt God zich niet geopenbaard te hebben. Lotz, die vele bladzijden besteed heeft aan een betoog, waarom de Messias niet dadelijk na den zondenval had kunnen komen, keurt het de moeite niet waard, de vraag te beantwoorden: waarom niet vier eeuwen vóor onze jaartelling? Indien de verlossingsgeschiedenis in dien tijd geen stap gedaan heeft, was er — zou men zoo zeggen — geen reden voor dat uitstel. — Het boek van Lotz is eene van die treffende proeven, hoe geleerde mannen, verstrikt in hunne orthodoxie, de verzenen tegen de prikkelen slaan. Die wanhopige tegenstribbeling moeten zij toch eenmaal opgeven. — De uitvoering is zoo keurig als wij van de „Hinrich'sche Buchhandlung" gewoon zijn.

Étude historique et critique sur la Sapience de Salomon, *la pensée juive*, *la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée Chrétienne* is de niet overduidelijke titel der „Thèse", waarmee E. Rochet in 1890 den graad van baccalaureus bij de faculteit der Godgeleerdheid te Genève heeft verworven. De schrijver zal niet beweren, dat zijn geschrift het onderzoek omtrent *Wijsheid* veel verder brengt: hij schept bij handenvol uit hetgeen anderen gegeven hebben en noemt hen eerlijk. Aan Reuss vooral heeft hij veel te danken. Maar hij schrijft duidelijk, kiest verstandig tusschen strijdige meeningen, rangschikt de stof ordelijk, toont degelijk te kunnen werken. Ook bespreekt hij vooral de jongste geschriften over het boek, met welke hij zoo zijne lezers in kennis stelt.

Nog minder wetenschappelijke waarde heeft de „Thèse”, door J. G. Peter voor hetzelfde doel aan dezelfde faculteit, ook in 1890, aangeboden, getiteld *Le livre d'Henoch*, *ses idées messianiques et son Eschatologie.* Reeds het feit dat de vraag naar de samenstelling van dit lange en duistere boek in 18 bl. wordt afgehandeld getuigt tegen de grondigheid van het onderzoek. Inderdaad is deze dissertatie niets dan een opstel over een wetenschappelijk onderwerp, maar het is een goed geschreven opstel.

Geleerder uiterlijk heeft de Thèse van A. Roehrich, in 1891 aan dezelfde faculteit aangeboden, *Essai sur Saint Jérome exégète.* Immers, hier worden de plaatsen van Hieronymus waarover de schrijver handelt alle aangehaald. Ook ontbreken verwijzingen naar de nieuwste Duitsche werken over Hieronymus niet. Ordelijk wordt het onderwerp behandeld, zoodat de dissertatie een leerzaam boekske is geworden.

H. O.

Reeds maanden geleden ontvingen wij de eerste aflevering van een nieuw tijdschrift, uitgegeven bij de firma J. C. B. Mohr, te Freiburg i. B. Sedert zijn nog vijf stukken verschenen. Daarmede is de eerste jaargang der *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, onder leiding van Dr. I. Gottschick, hoogleeraar te Giessen, met medewerking van de heeren A. Harnack te Berlijn, W. Hermann te Marburg, J. Kaftan te Berlijn, M. Reischle te Stuttgart en K. Sell te Darmstadt, voltooid. De prijs is laag: M. 6 voor 578 bl. 8°.; de inhoud rijk.

Het was de bedoeling niet, een nieuwe bergplaats te openen voor wetenschappelijke onderzoekingen van allerlei aard en strekking. De leus zou zijn en blijven: „Erfüllung des kirchlichen Zweckes der Theologie.” Duidelijker en uitvoeriger dan dit in een prospectus kon geschieden, heeft Kaftan in een eerste verhandeling, getiteld: „Theologie und Kirche,” het plan der ontwerpers van het tijdschrift bloot gelegd en toegelicht. Hij vestigt de aandacht op de onderlinge verhouding van Theologie en Kerk als van twee, die bij elkander behooren en elkander niet kunnen missen, inzonderheid op den plicht der godgeleerdheid, als wetenschap, om de kerk te dienen. Dienovereenkomstig zal zich het nieuwe tijdschrift uitsluitend bezig

houden met de wetenschappelijke behandeling van die vraagstukken en een zoodanige behandeling van deze, waardoor de bloei en de ontwikkeling van geloof en leven naar den eisch der kerk zullen kunnen worden bevorderd. „Um die theologische Arbeit im Dienst der Kirche ist es uns zu thun," zegt Kaftan, terwijl hij tevens de gelegenheid aangrijpt, om het kerkelijk-godgeleerd-godsdienstig standpunt der schrijvers wat nader aan te duiden. Daaruit blijkt, om het met een enkel woord te zeggen, dat wij hier de Ritschlianen zullen hooren, mannen bezield met warme liefde voor de wetenschap, maar niet minder brandende van ijver voor de kerk. Zij is voor hen de onmisbare vorm en voorwaarde van gezond en krachtig zich ontwikkelend godsdienstig leven. Mannen voorts, wier leerstellige overtuiging hen, in de schatting van ons, modernen, telkens en telkens weer wat veel naar rechts doet zwenken; maar die toch, ondanks alle verschil, soms in beginsel, meermalen alleen in de waardeering van bijzonderheden, dicht genoeg bij ons staan, om gaarne naar hen te luisteren, vooral wanneer zij niet den teugel vieren aan hun bespiegelingen en veeleer zich doen hooren als beoefenaars der wetenschap. Wij aarzelen dan ook niet, hun nieuw orgaan met ingenomenheid te begroeten en een hartelijk „welkom in het leven!" toe te roepen.

Na Kaftan is Hermann aan het woord, handelende over den aard en de noodzakelijkheid van bekeering, boete en berouw, met name over de denkbeelden, door Luther en nieuwere godgeleerden gekoesterd aangaande „Die Busze des evangelischen Christen," ten einde den lezer te helpen aan een rechte opvatting en vruchtbare toepassing van het leerstuk der „boete."

De tweede aflevering is geheel ingenomen door een verhandeling van Harnack over de geschiedenis van de leer der rechtvaardiging uit het geloof in de oude kerk; een hoogstbelangrijke schets. Men zou haar wel is waar, behoudens de laatste bladzijden, veeleer een kostelijke bijdrage tot de geschiedenis der Christelijke leerstukken mogen noemen dan een gepast opstel voor dit tijdschrift. Maar daarmede is niets ten nadeele van den inhoud gezegd. En evenmin verliest deze zijn waarde door de opmerking, die zich bij herhaling onder het lezen aan mij voordeed: hoeveel juister nog zou Harnack hier den ontwikkelingsgang der Christelijke denkbeelden hebben

gevat en weergegeven, indien hij een open oog had gehad voor den betrekkelijk jongen oorsprong van het Paulinisme en de schakeeringen dezer geestesrichting in de naar Paulus genoemde brieven. De toekomstige geschiedschrijver van het Paulinisme, al heeft Harnack geen oogenblik aan hem gedacht, treft hier opmerkingen aan, vingerwijzingen en tot heden niet in het oog gevatte feiten, waarmede hij in niet geringe mate zijn voordeel zal kunnen doen.

De volgende afleveringen geven een onderzoek naar de houding van Sören Kierkegaard tegenover bijbel en dogma, door Chr. Schrempf; een poging van H. H. Wendt om ons duidelijk te maken, dat de kern van het verhaal der ontmoeting van Petrus en Cornelius, naar Hand. 10: 1—11: 18, gelijk die kern is vervat in het bericht, dat aan H. 11: 2—17 ten grondslag ligt, voor geschiedkundig juist mag worden gehouden en niet in strijd met hetgeen wij van elders weten over Petrus' gewoonte, om het Christendom slechts te prediken aan de Joden, noch met de waarheid, dat Paulus is geweest de apostel der heidenen. Gottschick tracht den lezer te doen verstaan, welke waarde Luther heeft gehecht aan gewetensangst en vrees voor de hel. Hermann geeft een voorlezing ten beste over „Religion und Socialdemokratie." Reischle gaat ons vóór in het peilen van de diepten Gods, terwijl hij, mede aan de hand van verschillende wijsgeeren, allerlei voorstellingen over het wezen Gods, alsmede diens persoonlijkheid ter sprake brengt en toetst, in een uitvoerige beantwoording der vraag: „Erkennen wir die Tiefen Gottes? Eine Untersuchung über Adäquatheit und Inadäquatheit der christlichen Gotteserkenntniss." Oskar Holtzmann levert een bijdrage tot de zoogenaamde godgeleerdheid van het Nieuwe Testament, terwijl hij het feit der openbaring zoekt aan te wijzen in de prediking van Jezus en hoe daarover is gedacht door Paulus, door den schrijver van den brief aan de Hebreërs en door den vierden Evangelist. Ziegler stelde zich tot taak, de vraag te beantwoorden naar de onderlinge verhouding der begrippen „offer" en „sacrament"; Kaftan naar die van geloof en dogmatiek; en eindelijk Gottschick naar die van het Christelijk geloof en het moderne leven van den geest. Met belangstelling zien wij de nadering van den tweeden jaargang te gemoet.

Bij de firma Kemink & Zoon te Utrecht is het tweede of laatste deel verschenen van het *Patristisch biographisch Woordenboek op de eerste zes eeuwen der Christelijke kerk, inzonderheid volgens de Real-Encyclopädie van Herzog, Plitt en Hauck, bewerkt eerst door* ALB. VAN TOORENENBERG, *in leven Predikant te Groningen, na diens overlijden door* DR. H. G. KLEYN, *Hoogleeraar te Utrecht.* 1891. Het telt 1221 bladzijden en kost, in zwart linnen band, *f* 11.50, voor de inteekenaars op de Godgeleerde Bibliotheek *f* 7.70. Omvang en prijs zijn mitsdien tamelijk gelijk aan die van het eerste deel. Hetzelfde geldt van den inhoud, de keus der opgenomen artikelen en hun bewerking. De goede eigenschappen van een en ander vinden wij hier ruimschoots terug, zoodat wij mogen spreken van een werk, dat velen goede diensten kan bewijzen. Het spijt mij echter, er te moeten bijvoegen: ook de bezwaren, genoemd in 1890, bl. 210—218, springen wederom in het oog. Zij zijn slechts voor een zeer klein gedeelte verminderd door een overigens bijzonder welkom *Aanhangsel*, bl. 1090—1193. Daar vinden wij zoowel nieuwe artikelen, die in het Woordenboek niet mochten ontbreken, als aanvullingen, inzonderheid betreffende de literatuur over personen en zaken, in het hoofdwerk besproken. Niemand, die het Woordenboek raadpleegt, verzuime het Aanhangsel na te slaan. Doch men meene niet, dan op de hoogte te zijn van hetgeen men, bij monde van betrouwbare gidsen, in de jaren 1889 en 1891, over de behandelde onderwerpen zou kunnen vernemen. Niet zelden heeft de tekst van het hoofdartikel den lezer in de war gebracht, omdat die tekst, veertig en meer jaren oud, onveranderd werd overgenomen uit Herzog [1], zij het ook door tusschenkomst van den heel wat jongeren Herzog [2], en nu toch werd voorgelegd, als ware hij voor het eerst verschenen in 1891. Wat Kl. aanteekent bij het opstel over Priscillianisten, II: 667, „Dit artikel zal misschien (lees: ongetwijfeld) weldra zijn waarde verloren hebben. Het gaat uit van een standpunt dat thans tot het verleden behoort,” moet met het oog op vele volzinnen en geheele bladzijden worden herhaald. Het blijft een betreurenswaardig feit, dat wij hier doorloopend naast elkander vinden: verouderde én nog altoos volkomen juiste beschouwingen; artikelen, die eens waren, doch nu niet meer zijn op de hoogte

van het wetenschappelijk onderzoek in zekeren duidelijk aangewezen kring; en opstellen, die inderdaad de gangbare denkbeelden van toongevende tijdgenooten vertolken. Bij dit bezwaar vallen alle andere, betreffende onvolledigheid en slordigheid, zoo goed als weg. Wie hier een artikel zoekt, dat hij niet vindt, is eenvoudig teleurgesteld. Wie zich na lektuur van eenig opstel, groot of klein, inbeeldt, nu alles te weten van het onderwerp, waaromtrent hij wenschte te worden ingelicht, heeft het alleen aan zichzelf te wijten, als later zijn kennis mocht blijken onvolledig te zijn. Een woordenboek is geen verzameling monographiën. Slordigheden in den stijl, die b. v. II: 492 vv. doen spreken van een vruchtbare verbeelding, „*bekwaam* eene volledige biographie te verdichten"; van iemands geboorte „*op* de jaren 70—75 te stellen"; van „de bijzondere *belangstelling*, die de kerkgeschiedenis ten opzichte van Papias heeft" en die „berust op het werk, dat door hem in 5 boeken is opgesteld geworden"; van „twee graven, welke beiden beweerden den Apostel Johannes te bevatten"; ja zelfs van volzinnen als deze: „Eusebius, die de echtheid van het 4de Ev. voor nooit (?) betwijfeld verklaart en er zelf niet aan twijfelt, leest, omdat hij aan het auteurschap van den Apostel Johannes met betrekking tot de Apocalypse twijfelde, met gebruik van een vermoeden van Dionysius Alexandrinus, in de voorrede van het werk van Papias de vermelding van twee Johannessen, een Apostel dien Papias niet persoonlijk gekend heeft en een Presbyter Johannes, welken P. behalve Aristion tot leeraar heeft gehad; aan genen Johannes" enz. enz. — zulke slordigheden in den stijl mogen dezen en genen doen glimlachen, ergeren wellicht; zij brengen niemand op een dwaalspoor. Maar van het hoofdbezwaar, zoo even genoemd, loopt ieder oogenblik de niet-deskundige lezer gevaar het slachtoffer te worden. En juist voor hem is het Woordenboek in de eerste plaats geschreven. Ongelukkig genoeg, zal hij het nu nooit zonder groote behoedzaamheid kunnen raadplegen. Met dit voorbehoud intusschen, worde het dankbaar en dikwerf ter hand genomen. Het bevat een schat van kennis, onmisbaar bij de studie der „eerste zes eeuwen" en wijst in vele gevallen op voldoende wijze den weg, om zich door voortgezet onderzoek een eigen en, zoo noodig, meer volledig inzicht te verwerven. Al hadden

wij liever nog iets meer van hen ontvangen, de bewerkers der overgenomen artikelen hebben daaraan niet weinig toegevoegd, waarvan de verzameling dikwerf moeite en verbazend veel tijd zal hebben gekost. Het leeuwendeel van dien arbeid is verricht door Dr. Kleyn. Hij oogste veler welverdienden dank in een trouw gebruik van wat hij deels vertolkte en deels zelfstandig bewerkte, of met volhardenden ijver bijeenbracht.

Het derde deel der *Studia biblica et ecclesiastica: Essays chiefly in biblical and patristic criticism*, *by Members of the University of Oxford*, mocht reeds bij de aankondiging van het tweede, in Juli 1891, bl. 447—9, „ter perse" worden genoemd. Het heeft inderdaad spoedig daarna de Clarendon Press te Oxford verlaten. De omvang, 325 bl., is gelijk aan dien van het voorgaande, doch de prijs ietwat hooger, 16 s., waarschijnlijk ten gevolge der bijgevoegde facsimilé's. De inhoud is even bont; het geheel niet minder een onsamenhangende reeks onderzoekingen, die voor het meerendeel slechts den vakgeleerde belang zullen inboezemen. Ad. Neubauer begint, met het voordragen zijner wetenschappelijk toegelichte meening over de invoering van het quadraatschrift, ter vervanging van het Phoenicische of oud-Hebreeuwsche, en een beredeneerd overzicht van de oudste ons bekende handschriften van het O. T. Deze verhandeling wordt opgeluisterd met een viertal proeven, in lichtdruk, van die oudste handschriften en een vergelijkende tabel der lettervormen van de oude Semietische alphabets.

C. Gore wijdt eenige bladzijden, die oorspronkelijk hebben behoord tot een mondelinge voordracht, aan het recht verstand der bewijsvoering van Paulus in Rom. 9—11. De bedoeling van het betoog zal zijn, den nadruk te leggen op het juiste begrip van 's menschen verantwoordelijkheid, door duidelijk te maken, dat de verkiezing van Gods zijde bestaat in een noodiging tot geloof en niet in iets, dat daarvoor in de plaats treedt. Dit opstel is veeleer een welgemeende dan een goed geslaagde poging om licht te verspreiden over moeilijkheden van uitlegkundigen aard.

Kostelijke „bouwstoffen voor de kritiek van de Peschito", of oudste ons bekende Syrische vertaling van het N. T., biedt

G. H. Gwilliam den beoefenaars der Nieuwtestamentische tekstkritiek aan, bl. 47—104. Hij wijst achtereenvolgens op den betrekkelijk grooten overvloed van handschriften, waarin wij de Peschito geheel of ten deele bezitten; beschrijft daarvan een aantal, door hem of door P. E. Pusey vergeleken; vestigt de aandacht op de gedrukte uitgaven van dit N. T. zooals de Syriërs het lazen in de vierde eeuw; bespreekt den Masoretischen tekst van deze vertaling, die ten doel had, de beste overleveringen te bewaren omtrent schrijfwijze en uitspraak der belangrijkste of moeilijkste Syrische woorden en die, in onderscheiding van zijn Hebreeuwschen broeder, jonger is dan de tekst, ons overgeleverd in de oudste handschriften. Hij staat een oogenblik stil bij de vraag naar de waarde van vertalingen der Peschito en van aanhalingen daaruit bij derden; iets langer bij de afwijkingen in den tekst, die een gevolg zijn van de scheuring der Syrische kerk in twee deelen en nu recht geven om te spreken van Oostersche en Westersche lezingen; alsmede bij den aard en den omvang der afwijkende lezingen, voorkomende in de bewaard gebleven handschriften; de oude pogingen tot herziening van de Peschito en de waarde van den naar Cureton genoemden tekst; terwijl hij eindelijk een paar proeven geeft van den zoogenaamden Masoretischen tekst, waarbij hij en Nöldeke, van Straatsburg, enkele aanteekeningen voegden.

In de vierde verhandeling, bl. 105—138, blijft men ons bezig houden met het N. T. in het Syrisch. F. H. Woods onderwerpt aldaar aan een nauwkeurig onderzoek de aanhalingen uit het N. T. bij Ephraïm den Syriër, in diens kommentaar op het Diatessaron van Tatianus en komt, in strijd met Zahn en allen die hem volgden, tot de verrassende slotsom, dat Ephraïm, zoomin als Aphraates, den tekst van het Diatessaron aanhaalt. Voor een goed deel, 43 van de 168, stemmen deze aanhalingen volkomen overeen met den tekst der Peschito. De overige wijzen op lezingen, ontleend ten deele aan een ouderen Syrischen en ten deele aan een Griekschen tekst. Ik noem deze slotsom verrassend, ofschoon in hoofdzaak reeds medegedeeld door den schrijver in het eerste deel dezer *Studia*, p. 173 en in de Classical Review van Decemb. 1889, omdat daarop, althans ten onzent, zoover ik weet, geen acht

werd geslagen en Zahn's poging tot herstel van het Diatessaron met behulp van Ephraïm's kommentaar en Aphraates' aanhalingen voor, naar omstandigheden, vrij wel geslaagd pleegt te worden gehouden. Het is intusschen jammer, dat Woods, bij het gereedmaken van zijn opstel voor de pers, geen rekening meer heeft kunnen houden met de in 1888 uitgegeven Arabische vertaling van het Diatessaron, waaruit wij wel niet den tekst van Tatianus' geschrift, maar toch diens eigenaardige samenstelling, naar het schijnt, met voldoende zekerheid leeren kennen.

N° 5, bl. 139—216, is een oordeelkundige bewerking van den tekst der canones van Ancyra (314), ter vervanging van de uiterst gebrekkige uitgaven daarvan, waarmede men zich tot heden heeft moeten behelpen. R. B. Rackham heeft blijkbaar geen moeite ontzien, om zijn onderwerp naar eisch te behandelen. Op een lijst der handschriften, waarin de genoemde canones voorkomen, laat hij den best geoordeelden Griekschen tekst volgen, met een breede reeks afwijkende lezingen aan den voet der bladzijden. Daarna geeft hij een uitvoerigen tekstkritischen kommentaar, waarin hij de bijzonderheden van den apparatus criticus bespreekt. Bij een en ander is rekening gehouden met de gewone Latijnsche vertaling van den tekst, maar niet met de Syrische, noch met de Armenische. Deze worden, in Latijnsche overzettingen, met eenige toelichtende opmerkingen, in een tweetal aanhangsels, onder de oogen van den lezer gebracht.

De zesde of laatste verhandeling, bl. 217—325, biedt ons de slotsommen aan van een uitvoerig en tot schier alle bijzonderheden uitgestrekt onderzoek, van W. Sanday, naar de beteekenis en de waarde van den inhoud der stychometrische lijst van de boeken des O. en des N. Ts, alsmede van de werken van Cyprianus, geschreven omstreeks het jaar 359, door Mommsen in 1885 te Cheltenham gevonden en sedert reeds meermalen besproken, door Mommsen, J. Weiss, Harnack, Zahn en Volkmar. C. H. Turner voegde, op verzoek van Sanday, bij het artikel een aanhangsel, waarin hij nog een aantal opmerkingen ten beste gaf over de stychometrie der boeken des O. en des N. Ts, doch vooral van Cyprianus' geschriften. Het geheel heeft niet alleen belang voor onze kennis van de genoemde

stychometrie, maar ook voor de beoordeeling der echtheid van aan Cyprianus toegeschreven werken en voor de geschiedenis van den kanon, met name van het N. T., inzonderheid met het oog op de Katholieke brieven, Hebr. en Openb.

Of het derde deel der Studia door een vierde zal worden gevolgd, schijnt vrij wel afhankelijk te zijn van de belangstelling, door het publiek te betoonen in deze verzameling.

De *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, waaraan bij de laatste aankondiging, 1891: 455—460 (vgl. 1890: 198—202), nog slechts enkele stukken ontbraken, heeft thans in zijn geheel het licht gezien, bij J. C. B. Mohr te Freiburg i. B. Hij kost nu omstreeks M. 28 en geeft voor dien prijs ontzaglijk veel goeds. Het werk, mogen wij herhalen, maakt de afzonderlijke kommentaren op de verschillende boeken des N. Ts niet overbodig, omdat de schrijvers, uit den aard der zaak, gelijk meer dan één hunner opzettelijk verklaarde, niet zooveel zorg, tijd en moeite, aan de hun opgedragen deelen hebben kunnen wijden als zij, die zich geheel vrij en onafhankelijk bewogen, zoowel wat betreft den duur van hun onderzoek als den omvang der mede te deelen slotsommen. Evenmin mag deze kommentaar dien van Meyer doen vergeten, al ware het alleen slechts ter wille van de geschiedenis der exegese, waarvan zooveel ook nog den uitlegger onzer dagen ten goede kan komen, al schijnt het bij eerste kennismaking ten eenenmale verouderd. Daarvoor was in den regel geen plaats in den Hand-Commentar. Aan den anderen kant evenwel blijve niet onopgemerkt, hoe de grootere beknoptheid, waardoor zich dit werk, naar zijn aanleg, onderscheidt; een blijvend voordeel is voor hem, die spoedig eenig licht hoopt te ontvangen en liefst geen gevaar loopt te verdwalen, tengevolge eener eindelooze opsomming van wegen, die hij niet moet inslaan. Daarbij komt nog dit, wat den Hand-Commentar zeker niet weinig tot aanbeveling verstrekt, dat hij in zijn geheel genomen, meer dan eenig ouder werk van dien aard, voldoet aan de eischen van het tegenwoordig wetenschappelijk onderzoek naar den inhoud en de herkomst van de boeken des N. Ts. De verklaring, hier voorgedragen, is met name, in den regel en hoeveel dienaangaande hier en daar ook nog te wenschen moge overblijven,

redelijker, minder afhankelijk van onbetrouwbare overleveringen en gangbare, ofschoon door niets gerechtvaardigde meeningen, in één woord degelijker, wetenschappelijker. Dienzelfden stempel dragen de Inleidingen, al zijn ze te beknopt om voor afdoende verhandelingen over den inhoud, bestemming en herkomst der betrokken geschriften te worden gehouden. Trouwens in de meeste gevallen hebben de schrijvers er zich meer op toegelegd, den lezer een helder inzicht te geven in den aard der vragen, die op dit gebied nog altijd, of wederom, aan de orde zijn, dan om hem kort en goed een bevredigende oplossing voor te leggen van al wat hem en anderen raadselachtig mocht voorkomen.

Dien algemeenen lof, reeds vroeger, zij het ook met andere woorden, aan het eerste en vierde deel van den Handkommentaar gebracht, behoeven wij niet te aarzelen mede toe te kennen aan de nu insgelijks volledig verschenen deelen II en III, die hier nog niet ter sprake kwamen. Het tweede bevat XVI +276 en VIII+236; het derde VII+255 en VIII+187 groot octavo bladzijden. Zij kosten samen M. 9+7.50 en geven de kommentaren op alle Nieuwtestamentische brieven, behalve de Johanneïsche, die door Holtzmann in Dl. IV werden behandeld. Achtereenvolgens komen aan de beurt: de brieven aan de Thessalonikers en aan de Korinthiërs, bewerkt door P. W. Schmiedel; die aan de Galatiërs, Romeinen en Philippiërs, bewerkt door R. A. Lipsius; die aan de Kolossers, Efeziërs, Filemon, de tweede aan Timotheus, die aan Titus, de eerste aan Timotheus, die aan de Hebreeërs, de eerste van Petrus, die van Jacobus, Judas en de tweede van Petrus, bewerkt door H. von Soden.

Daar ligt iets pikants in dat volledig breken met de overgeleverde volgorde der boeken van het N. T., iets wat, als ware het, reeds aanstonds den lezer komt waarschuwen, dat hij niet moet rekenen op het handhaven van verouderde meeningen. Doch wel overwogen, verdient de rangschikking, gevolgd in den Handkommentaar, niet te worden geprezen. Zij wortelt niet in den aard der te behandelen stof, althans niet dan slechts zeer ten deele, en verdient uit een praktisch oogpunt afkeuring. Het is lastig, in afwijking van de gewone orde, b. v. de brieven aan de Korinthiërs te zien losgemaakt

van de andere Paulinische hoofdbrieven, den brief aan de Philippiërs achter dien aan de Romeinen, 1 Tim. na 2 Tim. en Titus, Jacobus achter 1 Petrus en 2 Petrus achter Judas te moeten zoeken. Ware hier nu nog sprake van een tijdrekenkundige orde, in acht genomen bij de behandeling dezer 18 Nieuwtestamentische, of afzonderlijk der 14 Paulinische en 4 Katholieke brieven, wij konden geneigd zijn, ons eenig ongemak te laten welgevallen. Maar dat is het geval niet, althans niet dan ten deele en dan nog slechts voor zoover men meent in staat te zijn, den leeftijd der schrijvers te bepalen, terwijl men feitelijk dienaangaande in onzekerheid verkeert, zooal niet met het oog op alle, dan toch voor het meerendeel dezer brieven. Het ondoelmatige der afwijking van de gewone orde, komt inzonderheid aan het licht, als men acht slaat op de registers, die de heeren hebben gevoegd bij de door hen bewerkte stukken. Deze, op zichzelf uitnemende hulpmiddelen bij de studie der Oudchristelijke letterkunde in het algemeen en der Exegese van het N. T. in het bijzonder, zullen nu weinig of geen diensten bewijzen, omdat elk der drie registers betrekking heeft, niet op een wel afgeronde groep Nieuwtestamentische brieven, maar op drie boeken, geschreven door de heeren Schmiedel, Lipsius en von Soden, als medewerkers aan den Hand-Commentar.

Niemand verwacht te dezer plaatse een uitvoerige beoordeeling van het nu aangekondigde tweede en derde deel. Slechts één opmerking bij hetgeen reeds zooeven in het algemeen over den inhoud werd gezegd.

Een juiste verklaring hangt meermalen af van ons oordeel over de herkomst der te verklaren woorden, terwijl omgekeerd ons oordeel over hun herkomst dikwerf afhankelijk is van den zin, waarin wij meenen ze te moeten verstaan. M. a. w. De exegese kan den invloed niet ontgaan van ons antwoord op de zoogenaamde Inleidingsvragen, al blijft het waar, dat dit voor een goed deel wordt beheerscht door de exegese.

Een en ander is, naar het mij voorkomt, niet altoos door de geachte bewerkers van den Hand-Commentar, wier namen ik noemde, in het oog gehouden. Zij geven veelal de exegese, als waren de Inleidingsvragen tot een gewenschte beslissing gebracht. Soms doen zij dat niet en houden zij doorloopend

rekening met de dubbele mogelijkheid, dat b.v. een brief is, gelijk hij zich voordoet, geschreven door Paulus, maar ook, in strijd met dien schijn, geruimen tijd na Paulus onder diens naam in de wereld gezonden. Dan nemen zij, gelijk Schmiedel bij 2 Thess., de houding aan van den wetenschappelijken leidsman, die allen wil voorlichten en daarom opzettelijk geen partij kiest. Doch in den regel doen zij dat niet en bouwen zij voort op den grondslag, gelegd in hun Prolegomena, terwijl dààr toch allerminst het onderzoek zoo breed werd, of ook maar kon worden opgezet, als in de gegeven omstandigheden wenschelijk was. Ik zeg dit inzonderheid met het oog op de Paulinische hoofdbrieven, maar ook als ik denk aan de andere, door de bewerkers toegekend aan den apostel. Dat zijn: de eerste brief aan de Thessalonikers, die aan de Philippiërs, aan de Kolossers en aan Filemon. De Paulinische herkomst van den tweeden brief aan de Thessalonikers wordt in het midden gelaten; de brief aan de Efeziërs en de pastoraalbrieven worden beslist onecht genoemd. Die aan de Hebreërs heet meer een schriftelijke voordracht dan een brief. In den eersten van Petrus hooren wij wellicht Silvanus, in vereeniging met Marcus, een vijfentwintig jaar na den dood van Petrus, onder het masker van dien verheerlijkten apostel, zijn voormalige, nu aan vervolgingen blootgestelde gemeenten moed in spreken. De brief van Jacobus is stellig niet geschreven door een broeder des Heeren en vooral niet zeer oud te achten. Onzeker is de herkomst van den naar Judas genoemden brief en de tweede van Petrus beslist na-apostolisch.

Ziedaar het standpunt der schrijvers, ingenomen tegenover de oordeelkundige vragen naar de herkomst der werken, die zij zouden verklaren. Dat hun exegese nooit heeft geleden onder het eigenaardig licht, waarin zij nu de vòòr hen liggende woorden moesten zien, zal wel niemand beweren. Hoeveel zou de waarde hunner kommentaren hebben gewonnen, bij wat minder beslistheid van overtuiging in dit opzicht en wat meer redelijken twijfel.

Dat ik inderdaad eenig recht heb zoo te spreken, moge bewijzen het onlangs verschenen tweede deel mijner bijdragen tot oplossing van het Paulinisch vraagstuk: *Paulus. II. De*

brief aan de Romeinen (Leiden; E. J. Brill. 308 bl. *f* 3.25). Overeenkomstig een vroeger medegedeeld plan (vgl. 1890: 655—7), heb ik in dit boek de slotsom gegeven van mijn onderzoek naar den aard en de samenstelling, den ouderdom en den oorsprong van onzen Nieuwtestamentischen Brief van Paulus aan de Romeinen. Na een overzicht van het oordeel der kritiek over de herkomst der Paulinische hoofdbrieven in het algemeen en van dien aan de Romeinen in het bijzonder, heb ik trachten aan te wijzen: 1° dat wij hier veeleer met een boek, of een verhandeling, dan met een brief te doen hebben; 2° dat wel is waar, tot op zekere hoogte, aan de eenheid van het werk niet mag worden getwijfeld; maar, 3° dat wij niettemin verplicht zijn te spreken van een zeer eigenaardige „samenstelling," die ons doet denken aan de wording van een Synoptisch Evangelie. Doorloopend ontmoeten wij een aantal „sporen van aanhechting en bewerking," die het vermoeden schijnen te wettigen, dat aan onzen brief in zijn tegenwoordigen vorm een soortgelijk, doch beknopter geschrift ten grondslag ligt, dat herhaalde malen werd omgewerkt. Enkele „getuigen voor het bestaan van een korteren brief" geven steun aan deze onderstelling. In ieder geval, bleek duidelijk, is oudere literatuur voor de samenstelling van onzen brief gebruikt. Moet hij, op dien grond reeds, worden gehouden voor niet afkomstig van Paulus, dit mocht mij, naar ik meende, in de gegeven omstandigheden niet ontslaan van, 4°, een opzettelijk onderzoek naar „de herkomst van den brief," onafhankelijk van zijn eigenaardige samenstelling, al behoefden daarbij de verkregen slotsommen niet geheel uit het oog te worden verloren. De juistheid der overlevering werd getoetst en deze, om verschillende redenen, onwaarschijnlijk bevonden. De in den brief voorkomende leerstellige uitspraken; de bekendheid met het Paulinisme, door den schrijver ondersteld bij zijn lezers; de verwantschap der voorgedragen denkbeelden en gebezigde uitdrukkingen met de Gnosis; de hier en daar aan het licht tredende toestand der gemeente; de toespelingen op vervolgingen; het oordeel geveld over Israël's verwerping; fouten in den vorm, zoowel als het gebruik maken van geschreven Evangeliën en Handelingen; dat alles mocht worden genoemd als even zoovele aanwijzingen van een lateren tijd dan die van Paulus, den ietwat jon-

geren tijdgenoot van Petrus en andere leerlingen van Jezus. Wat blijkt van „des schrijvers nationaliteit” geeft evenmin recht, hem voor Paulus te houden. Wel zijn allerlei „pogingen tot afwering van bezwaren” beproefd en „bewijzen voor de echtheid” gezocht, doch daarvan was niets in staat, het gewonnen oordeel eener niet Paulinische herkomst van den brief te wijzigen. Wat wij dan wel mogen houden voor den „vermoedelijken oorsprong,” kon daarop ontvouwd en ten overvloede, 5⁰, worden gewezen op een lange reeks feiten ter „rechtvaardiging van de voorgedragen verklaring.” In de zesde of laatste plaats kwam de „ouderdom van het boek” ter sprake.

Aan anderen het oordeel over de waarde of onwaarde der bijzonderheden van mijn onderzoek. Ik vlei mij niet met aller instemming binnen uiterst korten tijd. Ik meen allerminst, dat mijn werk onberispelijk is. Maar welke fouten en leemten daarin ook mogen zijn en zullen worden aangewezen, hiervan houd ik mij verzekerd, dat ik althans in de hoofdzaak niet heb misgetast en allen, geroepen en in staat tot onpartijdig oordeelen, na korter of langer zullen moeten erkennen: onze „brief aan de Romeinen” is niet in één adem geschreven en veeleer van lieverlede geworden wat hij eindelijk was, in ieder geval samengesteld met behulp van voorhanden stukken, waarin dezelfde of soortgelijke onderwerpen werden besproken. Al draagt het werk des apostels naam, het is geen brief van Paulus' hand. Het Paulinisme is betrekkelijk jong, niet ouder dan het laatst der eerste, of het begin der tweede eeuw. Het werd geboren in het Oosten en niet in het Westen, veeleer te Antiochië in Syrië dan te Rome. Zijn ontstaan hangt samen met de wording en het eerste optreden der Christelijke Gnosis.

Als *Exegetica et critica II*, tevens Dl VII, bl. 221—297, der Nieuwe Bijdragen, zie 1891: 460, heeft Dr. J. Cramer, bij C. H. E. Breijer te Utrecht, een verhandeling in het licht gegeven over „Het glossematisch karakter van 1 Petr. 3 : 19—21 en 4 : 6”. De hoogleeraar wijst achtereenvolgens op de moeilijkheden en bezwaren, die zich voordoen bij de verklaring van deze klassieke bewijsplaats voor het leerstuk van Jezus' nederdaling ter helle, ondanks de pogingen van vele uitnemende schriftuitleggers, onder wie ditmaal Doedes, Hol-

werda, Blom, Kühl en Spitta op den voorgrond treden, om den inhoud, op zichzelf beschouwd en in den samenhang, verstaanbaar te doen achten.

Aan de verbindingswoorden ἐν ᾧ is geen redelijke zin te hechten. Zij kunnen niet slaan op het voorafgaande πνεύματι, gelijk men gewoonlijk aanneemt, en evenmin de beteekenis hebben van διότι, daarom dat, dewijl. Bij de prediking aan de geesten kunnen wij niet, met Augustinus en anderen, denken aan een prediking van Christus in zijn voorbestaan, door Noach, aan diens ongeloovige tijdgenooten. Tegen die opvatting getuigt nagenoeg ieder woord in vs. 19 en 20. Niet veel beter staat het met de verklaring, volgens welke Christus in den hades zou zijn nedergedaald, om aan de zich daar bevindende geesten uit de dagen van Noach te prediken, hetzij men die nederdaling plaatst in den tijd tusschen Jezus' dood en opstanding, bij die opstanding, of tusschen de opstanding en de hemelvaart. Van welken kant ook beschouwd, de hoofdgedachte, dat Christus als κήρυξ in den hades zou zijn opgetreden, blijft onaannemelijk. Spitta was op den goeden weg, toen hij, in navolging van Baur, Ewald, Volkmar, Immer, naast wie Daniel Heinsius, Rosenmüller en andere ouderen mogen worden genoemd, ter verklaring van de πνεύματα ἐν φυλακῇ, dacht aan het boek Henoch en aan hetgeen aldaar wordt gezegd over de prediking, juister: de boodschap, door Henoch uit den hemel gebracht aan de opgesloten engelen, die zich hadden gepaard met de kinderen der menschen en daarom niet mochten terugkeeren in hun hooge woonstede. Deze geesten zijn oorspronkelijk niets meer en niets minder dan Henoch's gevallen engelen. Maar daarom mogen wij nog niet, met Spitta, verklaren, dat Christus, volgens Petrus, aan die gevallen engelen het oordeel Gods heeft verkondigd. Want wij hebben geen recht, Henoch met Christus te vereenzelvigen en van Christus geschreven te achten wat van Henoch als κήρυξ was gezegd. Bovendien blijft ἐν ᾧ een sfinx zonder Oedipus; zouden wij moeten aannemen, dat de bedoelde prediking heeft plaats gehad na de opstanding; terwijl zij in alle opzichten een unicum zou zijn in de theologie des N. Ts. En toch heeft ἐκήρυξεν, blijkens het verband, betrekking op Christus!

„Wat nu?" vraagt Cramer schijnbaar ten einde raad, als

hij alle gevonden verklaringen onhoudbaar heeft bevonden. En zijn antwoord luidt: de verzen 19—21 moeten uit den tekst verwijderd worden, zoodat vs. 22 zich aansluit aan vs. 18. Een kantteekenaar ontleende aan het boek Henoch de woorden: Ἐνὼχ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, daartoe verlokt door den inhoud van vs. 22, waar sprake is, zoowel van Christus, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, als van het feit, dat de engelen hem onderworpen zijn. Van den rand kwamen de woorden in den tekst. Zij ondergingen, toen of later, een aanmerkelijke uitbreiding. Hoe die inlassching mogelijk was, daar niets in den tekst aan Henoch kon doen denken? Och, „de scriptio continua verklaart alles”. Dat hebben de vrienden der conjecturaalkritiek reeds meer dan honderd jaar geleden begrepen en Dr. Cramer vond, tot zijn „verrassing”, dezelfde oplossing. Van ΕΝΩΧ maakt men gemakkelijk ἐν ᾧ καί, vooral als men bedenkt, dat men καί dikwerf weergaf met κ, waarvoor men licht χ kon lezen. Nu Henoch uit het gezicht was geraakt, dacht men natuurlijk, door den samenhang der ingeslopen kantteekening daartoe verleid, aan Christus als subject van ἐκήρυξεν; de gevallen engelen werden gehouden voor alledaagsche geesten of zielen in den hades, al heetten doorgaans ψυχαί niet πνεύματα en de hades geen φυλακή. Er was nu eenmaal een stevige grond gelegd voor de verwarring, waaruit geen exegeet zichzelf en anderen zou losmaken, zoolang hij niet had gedacht aan den kantteekenaar en den „verbeterenden” afschrijver, al moet overigens in het midden worden gelaten, hoeveel van hetgeen wij vs. 20 en 21 lezen, op rekening van den een of van den ander, van een eersten of van latere glossatoren moet worden gesteld. In geen geval kan Petrus meer gelden als getuige voor het leerstuk van Jezus' nederdaling ter helle. Ten overvloede wordt de voorgedragen verklaring, „op treffende wijze bevestigd door H. 4:1—6”, waarvan men, meent Cramer, gemakkelijk inziet, dat vs. 6 den oorspronkelijken samenhang verbreekt en is geschreven nadat 3:19—21 te onzaliger ure in den tekst was gebracht.

Met moeite weerhoud ik mij van een beoordeeling der gronden, waarop de rechtvaardiging rust van Cramer's kritiek en verklaring, omdat het daarvoor hier niet de plaats is. Het zij mij alleen vergund, tegenover de onjuiste mededeeling, bl. 130

(278), dat ik de gissing zou hebben goedgekeurd, volgens welke uit 'Ενώχ is gegroeid ἐν ᾧ καί, met een enkel woord op te merken, dat Cramer m. i. wel bouwstoffen heeft geleverd tot een goede verklaring van 1 Petr. 3 : 19—21 en 4 : 6, maar dat hij het rechte vooralsnog niet heeft gevonden. Intusschen late geen belangstellende zijn verhandeling ongelezen, al ware het slechts ter wille van de goeddeels flinke en afdoende bestrijding der afgewezen en nog altijd door velen verdedigde, hoewel inderdaad, in haar geheel, niet houdbare meeningen.

Dezer dagen verscheen van denzelfden schrijver *Exegetica et critica III*, Dl VIII bl. 1—70 van de Nieuwe Bijdragen, met twee verhandelingen: 1° De macht der traditie in de exegese van het N. T.; 2° Exegetische opmerkingen naar aanleiding van Paulus II (Brief aan de Romeinen) van Dr. W. C. van Manen. In de eerste breekt Cramer nog eens weer een lans voor het goed recht en de onmisbaarheid der conjecturaalkritiek, bij het verklaren van Nieuwtestamentische teksten; ditmaal niet zoo zeer met het oog op de vrienden van het behoud, als wel om de aanhangers der Tubingsche richting te geeselen, voor hun onverschilligheid en onthouding.

Het zweren bij Tischendorf, meent hij, moet uit zijn, zoo goed als er voorheen een eind moest worden gemaakt aan de heerschappij van den receptus. Voor den indruk, dien het geheel moge maken, is het jammer, dat de geachte schrijver, bl. 7—8, met zevenmijlslaarzen heenstapt over de geschiedenis der tekstkritiek van Erasmus tot Tischendorf, waardoor het den schijn heeft, alsof men eerst „op (het) voetspoor van Griesbach en Lachmann den tekst naar de beste handschriften is gaan verbeteren."

De „Exegetische opmerkingen" beginnen met de verklaring, dat mijn Paulus I en II Dr. Cramer hebben versterkt in zijn overtuiging, „dat de tot heden toe gangbare critiek grootelijks herziening noodig heeft." Zij moet, meer dan zij vroeger was, een literarische kritiek worden en allereerst de exegese aan het woord laten. Dr. Cramer roemt de door mij gevolgde methode als de „alleen ware". Toch kan hij zich met de verkregen slotsom niet vereenigen, hoewel hij de stelling niet voor zijn rekening durft nemen, dat de brief aan de Romei-

nen, gelijk hij thans voor ons ligt, „uit Paulus' pen, of, wil men liever, van Paulus' lippen is gevloeid", al blijft hij daarin „telkens de stem van Paulus, den apostel van Jezus Christus hooren". Hoewel „niet zoo gelukkig" als ik, voor wien geen moeilijkheden bij het lezen van den brief meer bestaan (?!), meent hij toch het een en ander beter te kunnen verklaren. Een viertal proeven zal de juistheid dier opmerking staven. Zij betreffen: 1⁰ De Christusprediking van Paulus, m. a. w. de onderscheiding door mij gemaakt tusschen een prediking van Jezus door de oudere „leerlingen" en een prediking van Christus door „Paulus", waarvan wij o. a. de sporen nog aantreffen in het wel later vervloeid, doch oorspronkelijk verschillend spreken over Jezus, Jezus Christus, onzen Heer Jezus Christus aan de eene en Christus, Christus Jezus, aan de andere zijde. Zonder het daaromtrent gezegde thans te beoordeelen, veroorloof ik mij toch de opmerking, dat het een zonderlingen indruk maakt, hier Dr. Cramer zoo krachtig te zien aandringen op een tastbaar, door niemand te weerspreken „bewijs" voor de juistheid mijner kritiek, nadat hij enkele bladzijden te voren niet weinig den spot had gedreven met den eisch naar een „objectieven grondslag" in de kritiek, bl. 15—20. „Alsof niet alle critiek subjectief ware!" heette het toen, en: „Wat spreekt men van subjectief, terwijl men zelf ... voortgaat op de meest subjectieve wijze te werk te gaan bij de behandeling der nieuw-testamentische schrijvers!" bl. 19. Waar heeft Dr. Cramer ooit het „bewijs" geleverd voor de juistheid ook maar van één zijner reeds vrij talrijke gissingen tot herstel van bedorven geachte Nieuwtestamentische teksten? Waar is de geschiedschrijver, die in den hier bedoelden zin het „bewijs" kan geven voor de juistheid zijner opvatting van het gebrekkig bekende verleden?

In N⁰. 2 wijst Cramer af wat ik heb gezegd, ten gunste van de lezing, volgens welke in Rom. 1 : 7, 15 geen sprake is van Rome; o. a. door in Ef. 1 : 1, met weglating van ἐν Ἐφέσῳ, bij gissing te lezen: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ en door een nadrukkelijk beroep op „al de andere handschriften, vertalingen en kerkvaders", die de woorden ἐν Ῥώμῃ hebben.

In de 3e plaats wordt afgewezen de verklaring door mij gegeven van Rom. 3 : 9, volgens welke de woorden Τί οὖν;

προεχόμεθα; „misschien” uit het bewustzijn van den Griek kunnen worden begrepen: „Wat dan? Worden wij (Grieken) overtroffen (door de Joden)? Niet geheel. Want (wat zij ook vóór mogen hebben) wij hebben reeds allen te voren beschuldigd, Joden zoowel als Grieken, onder de zonde te zijn.” Dr. Cramer meent aan den tekst meer recht te laten wedervaren, door te lezen: *Τί οὖν προεχώμεθα*; waarna de volgende woorden, met weglating van *γάρ*, als één volzin en wel als een vraag, moeten worden beschouwd. Aldus: „Waarmede zouden wij ons dan kunnen verontschuldigen? Hebben wij niet in alle opzichten allen te gader vroeger aangeklaagd, Joden zoowel als heidenen, dat zij onder de zonde waren?”

4°. In Rom. 4:1 had ik niet, met eenige getuigen, *εὑρηκέναι* mogen weglaten en lezen: „Wat zullen wij dan zeggen? Dat Abraham onze vader naar het vleesch is?” *Εὑρηκέναι* moet verbeterd worden in het nergens bij Paulus en in het N. T. alleen Hebr. 11:5, 6 en 13:16 voorkomende *εὐηρεστηκέναι*, waarvan wij dan behooren aan te nemen, dat ieder er aanstonds bij dacht: *τῷ Θεῷ*, gelijk blijken zal uit Hebr. 11:6. Wij hebben dan te lezen, alsof er stond: „Wat zullen wij dan zeggen? (Toch niet) dat Abraham onze oudvader, (Gode) welgevallig is geweest naar het vleesch?”

Dr. Cramer houde mij ten goede, dat ik van deze proeven tot verklaring van moeilijke plaatsen uit den brief aan de Romeinen „hem weinig succes kan voorspellen.”

Meer waarde durf ik toekennen aan een, insgelijks klein geschrift, onder den titel *Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis*, *von Dr. Paul Schmidt*, Professor der Theologie in Basel, verschenen bij J. C. B. Mohr te Freiburg i. B. 1891; M. 1.50. Het telt slechts 54 bladzijden, doch geeft daarop, in uiterst beknopten vorm, een aantal opmerkingen, betreffende de samenstelling van ons laatste bijbelboek, die de aandacht verdienen van allen, op wier weg het ligt, zich met dat vraagstuk bezig te houden. Zij worden ordelijk voorgedragen, in een twaalftal paragrafen, alle voorzien van een duidelijk opschrift. Ofschoon vroeger jarenlang een pleitbezorger van de eenheid der Openbaring, is Schmidt, gelijk zoovelen in den laatsten tijd, tot de overtuiging gekomen, dat

daarvan niet langer sprake kan zijn. Hij wijst op niet te miskennen naden en voegen, inlasschingen, tegenstrijdige en parallel loopende voorstellingen, beelden, schilderingen, die een oorspronkelijk verschillende herkomst verraden. Hij meent te mogen onderscheiden een drietal, in het Hebreeuwsch geschreven Joodsche werken, waaruit de Redactor overnam en vertaalde 1⁰ die Siegel-Vision, 4:1—7:8; 2⁰ die Posaunen-Vision, 8:2—11:15, mit dem Einschub des Jerusalemischen Gesichts, 10:1—11:13; en 3⁰ das Messiasbuch, 12:1—22:5 mit dem doppelten Einschub 14:6—20; 17:1—19:5. Ten deele in aansluiting bij Vischer, bepleit hij het Joodsch karakter der als gebruikt onderstelde „Grundschriften", waarvan hij mede, evenals van het werk in zijn geheel, den leeftijd tracht te bepalen, al moet van te voren worden erkend, dat wij daaromtrent geen volstrekte zekerheid kunnen verkrijgen. De Gesammt-Apokalypse zal, onder den naam van Johannes, die wellicht werd ontleend aan een der gebruikte boeken, als een „ächt judaistisches Geisteserzeugniss", dagteekenen uit den tijd van Trajanus.

Van het *Theologischer Jahresbericht*, onder leiding van R. A. Lipsius, is het tiende deel verschenen, „enthaltend die Literatur des Jahres 1890." Prijs: M. 12. Naar vorm en inhoud sluit zich het boek op uitnemende wijze bij zijn voorgangers aan. De ijverige redacteur werd wederom bijgestaan door een staf van achttien getrouwen. Onder dezen komen, wel is waar, Benrath en Nippold niet meer voor, doch zij zijn vervangen door G. Lösche en O. Kohlschmidt, aan wie die taak, naar den uitslag te oordeelen, gerust mocht worden toevertrouwd. De inrichting van het werk en de wijze van behandeling der van alle zijde toestroomende stof, ondergingen geen verandering. Daarom slechts een paar opmerkingen, die zich bij het gedeeltelijk lezen, gedeeltelijk doorbladeren van den rijken inhoud, aan mij voordeden. Zou het niet mogelijk zijn, nog ietwat meer, dan reeds geschiedt, te streven naar onpartijdigheid in het omschrijven van boeken en tijdschriftartikelen? Het is zeker niet van belang ontbloot, te vernemen, hoe de geëerde bewerkers denken over de vraagstukken, waaraan derden hun krachten wijdden. Doch het Jahresbericht schijnt

mij voor mededeelingen van dien aard juist niet de aangewezen plaats. Wie dit toestemt, kan niet goedkeuren, dat meermalen met kwalijk verholen minachting wordt heengegleden over het een en ander, dat blijkbaar niet is naar den smaak des verslaggevers, hoewel het uit een wetenschappelijk oogpunt beschouwd, minstens een gelijke eervolle vermelding verdiende als hetgeen over dezelfde onderwerpen, doch in een anderen geest, door anderen was geschreven.

Een tweede opmerking betreft de ongelijke bedeeling, toegepast tegenover boeken en tijdschriftartikelen. Dikwerf genieten de kortste opstellen de meeste belangstelling, zoodat men er haast toe zou komen, die boeken voor de degelijkste te houden, waarover het minste wordt gezegd. Soms is de willekeur in het bespreken van enkele geschriften zoo groot en het aantal der alleen bij name genoemden zoo aanzienlijk, dat men zou wenschen: och werden hier maar eenvoudig van alle grootere en kleinere boeken en opstellen de titels gegeven.

Een derde en laatste opmerking staat hiermede in nauw verband. In sommige afdeelingen, — ik denk vooral aan Interconfessionelles en Praktische Theologie — bereikt de verwaarloozing der grenzen tusschen wetenschappelijke en populaire geschriften een bedenkelijke hoogte. Zonder iets te kort te doen aan de waarde van gedrukte preeken, catechisatieboekjes, zendingsberichten en andere week- of maandblaadjes, zij moesten niet, dan bij uitzondering, worden vermeld in een Theologisch Jaarverslag. De vrijgeworden ruimte en werkkracht zouden ten goede kunnen komen aan de beschrijving van wetenschappelijke werken, waaraan nu maar al te vaak het noodige ontbreekt, om den lezer in staat te stellen, zich een denkbeeld te vormen van den inhoud. Bij het vermelden dier niet streng theologische, niet wetenschappelijke boeken en blaadjes wordt, wel is waar, weinig genoemd wat niet op Duitschen bodem het licht zag. Maar dat men zich in den regel daartoe moest beperken, zou de stroom niet al te breed worden, veroordeelt te meer het geheele bedrijf voor wie zich hebben aangegord tot het leveren van een internationalen ligger bij de beoefening der wetenschappelijke godgeleerdheid. Het Jahresbericht beantwoorde ook in dit opzicht meer en meer aan zijn hooge bestemming. De waardeering, daaraan te recht reeds in meni-

gen kring geschonken, zal er bij winnen en de voldoening der medewerkers, waarop zij aanspraak hebben, te grooter worden. Laat mij nog eens herinneren, dat men elken jaargang, onder prijsverhooging, in vier stukken kan krijgen, waardoor te gemoet is gekomen aan veler bezwaren tegen de rondzending van het lijvige boekdeel in grootere of kleinere leeskringen. Wie voor zichzelf niet den geheelen jaargang en slechts enkele stukken verlangt, moet iets meer betalen: M. 4 voor de eerste afdeeling, Exegese; M. 5 voor de tweede, Historische Theologie; M. 4 voor de derde, Systematische Theologie; M. 5 voor de vierde, Praktische Theologie und kirchliche Kunst.

Het tweede stuk der vroeger, 1891 : 454, aangekondigde *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, onder leiding van Dr. G. Krüger, uitgegeven bij J. C. B. Mohr te Freiburg i. B., brengt *Tertullian, De paenitentia. De pudicitia. Herausgegeben von Lic. Erwin Preuschen.* 1891; VIII en 96 bl. Prijs: M. 1.50. Het is een tekstuitgave naar Oehler, waarbij echter, voor De pudicitia, de Weener uitgaaf van Reifferscheids-Wissowa (1890) is vergeleken. De afwijkingen van Oehler worden in Anmerkungen zur Textkritik opgesomd en deze gevolgd 1° door een lijst van bijbelplaatsen; 2° door een Namen- und sachregister, waarin bovendien enkele aan de rechtstaal ontleende uitdrukkingen een gewenschte opheldering vinden. Een korte inleiding gaat aan den tekst vooraf en licht den lezer even in, aangaande een en ander betreffende Tertullianus' leven en werken. Ongelukkig zijn de teksten, de registers niet zonder fouten, gelijk Jülicher aantoonde, Theol. Strztg. 1892 N. 4.

De goedkoope uitgaaf van *Darwin's Biologische Meesterwerken*, ondernomen door de Gebr. E. en M. Cohen te Arnhem-Nijmegen, waarop wij in 1891, bl. 117, de aandacht vestigden, is voltooid. Als toegift ontvangen de inteekenaren, tegen betaling van *f* 2.50, *Darwin's Reis om de wereld*, waarvan zeker velen, die belangstellen in het leven van den grooten natuurkundige, gaarne kennis zullen nemen. Intusschen verheugen wij ons, dat de zes deelen *Meesterstukken*, de hoofdbron voor onze kennis van Darwin's leer der ontwikkeling, nu in eenvoudigen vorm binnen aller bereik zijn gebracht.

Der Protestant. Evangelischer Volkskalender für 1892, onder redactie van C. Werckhagen, verschenen bij A. Haack te Berlijn, beantwoordt geheel aan den eersteling, dien wij het voorgaande jaar, bl. 116, met ingenomenheid mochten begroeten.

W. C. v. M.

Wie van *De Moraal der Toekomst*, door J. Simmer, op den titel afgaande, eenige goede verwachting mocht opvatten, zal zich jammerlijk teleurgesteld vinden. Deze brochure, 22 bladz. groot, kenmerkt zich door zeldzame oppervlakkigheid en is inderdaad geene ernstige beantwoording waard. Zij is oorspronkelijk eene voordracht, gehouden in de vrijmetselaarsloge „Post Nubila Lux" te Amsterdam, ter beantwoording der vraag: Welke zedenleer zou de vrijmetselarij kunnen propageeren, geschikt voor belijders van elken godsdienst? Op zich zelf reeds eene merkwaardige vraag. Ter afwisseling stelle men zich voor eene synode van een of ander kerkgenootschap, bezig de vraag te overwegen: Welken godsdienst zouden wij kunnen propageeren als meest geschikt b. v. voor vrijmetselaars? En het antwoord is niet minder merkwaardig dan de vraag. Immers, de zedenleer, die schrijver het meest geschikt acht voor de godsdienstige menschheid in hare verschillende nuances, blijkt te zijn eene, die met den godsdienst hoegenaamd geene rekening houdt. Van den godsdienst weet schrijver geen kwaad genoeg te zeggen. „Godsdienst", heet het o. a., „voert consequent tot idiotisme of waanzin". De mannen van den godsdienst heeten dan ook „onze natuurlijke vijanden". In geen geval moet men de ethiek „met den godsdienst in hooger sfeeren willen doen zweven". Nu, schrijvers ethiek blijft zeker laag genoeg bij den grond. Kort samengevat luidt zij: De mensch moet luisteren, niet naar „diepzinnige philosofische stelsels" of naar „theologische bespiegelingen", maar naar „de stem der natuur". „Die natuur spoort ons aan de genoegens te smaken, welke de aarde ons kan aanbieden, maar schonk ons als tegenwicht, als behoedmiddel tegen buitensporigheid de Rede, die zal waken voor ons stoffelijk bezwijken en ons adelt om genoegens te kunnen smaken, ver boven zinnelijk genot verheven." Hierbij houde men in het oog, vooreerst, dat „geluk eenvoudig beteekent genoegen en afwezigheid van smart"; voorts, dat de

Rede bij dezen schrijver niet is eene macht in den trant van Kants praktische Vernunft, die met een streng „du sollst" tot den mensch komt, maar dat hij zich schaart aan de zijde van hen, die daaronder eenvoudig verstaan dat gevoel van solidariteit, dat de mensch met de dieren gemeen heeft — welke laatste hij daarom uitdrukkelijk verklaart mede te rekenen tot de redelijke wezens — m. a. w. dat de Rede bij hem eenvoudig is wat in gewone taal de gezelligheidsdrang, ook wel het maatschappelijk instinct heet. — In het voorbijgaan vernemen wij daarbij, dat „het natuurlijk gevoel dringt tot algemeene menschenliefde" en dat egoïsme slechts is te wijten aan „het onnatuurlijk opvoedingssysteem, tot heden geëerd en aangebeden" (bedoeld wordt, blijkens het verband, het systeem der godsdienstige opvoeding). — In plaats van de bestaande maatschappelijke organisatie wil schrijver eene maatschappij, waar „elk menschelijk individu als zoodanig (wordt) opgekweekt en hem eene plaats (wordt) aangewezen aan 's levens disch". „De natuur", roept hij ons toe, „gebiedt het huwelijk bij het volwassen zijn des lichaams. Onze maatschappij stelt zulke moeielijke voorwaarden, dat een eerlijk werkman beslist moet weigeren aan de roepstem der natuur gehoor te geven. Als de barensweeën nog vermeerderd worden met de zware zorgen om het jong te voeden en te kleeden, ziet, dan is het huwelijksbed niet langer de plaats waar natuur hoogtijd viert, dan loopt de godin der liefde in rouwkleederen rond, klaagliederen aanheffende, omdat zij eene vreemdeling op aarde is geworden". — Ziedaar de grondtrekken der hier ontwikkelde beschouwing, eene beschouwing, die schrijver door de vrijmetselaarsorde wil doen onderwijzen op modelscholen, waar dan met kracht kan gearbeid worden om het devote menschdom te verheffen tot een menschwaardig bestaan en — verrassende wending! — met volle overtuiging kan geleerd worden „dat goed-zijn plicht is" en „dat voor plichtbesef alles moet wijken". Mij dunkt, dat de Vrijmetselarij wel ietwat gecompromitteerd wordt door geschriften als dit, dat NB. begint met ons — wij willen hopen en vertrouwen: lasterlijk — te verkondigen, dat een vrijmetselaar „zich zoo gaarne noemt den pionier der beschaving, de stuwkracht voor de ontwikkeling."

A. B.

VARIA.

Jedida, een verhaal uit de 7de eeuw voor Chr., door A. S. Carpentier Alting, verplaatst ons in Jeruzalem tijdens de laatste dagen van Josia. De beschrijving van de voorbereiding van den tocht naar Megiddo, van dien tocht zelf en van den noodlottigen afloop daarvan, neemt een groot deel van het boek in. Naast Josia ontmoeten wij hier van bijbelsche personen Sallum, den intendant der koninklijke paleizen, en zijne echtgenoot, de profetes Hulda, die beiden, ieder op zijne wijs, eene vrij leelijke rol spelen, voorts den Hoogepriester Hilkia, hier een zwak en weinig beteekenend grijsaard, den profeet Jeremia en den dichter der Jobeïde. Hoofdzaak in den eigenlijken roman is de beschrijving van den strijd en het lijden der titelheldin, dochter van Sallum en Hulda, die, aangetrokken door de verheven godsdienstige denkbeelden van den Egyptenaar Menephtes, die vrijen doortocht komt vragen voor Necho's leger en herhaaldelijk Hulda bezoekt om den steun van deze te winnen, in twijfel geraakt aan de waarheid van den overgeleverden godsdienst en ten slotte, na tal van bittere ervaringen van de zijde der Jahwedienaars, zich beslist van het Jahwisme afkeert. Het goed geschreven, ofschoon wel ietwat gerekte verhaal hangt een donker — niet inderdaad al te donker? — tafereel op van de bekrompenheid van het Jahwisme, bepaaldelijk van dat der Jeruzalemsche priesterschap, waartegen dan het beeld van verlichting, verdraagzaamheid en zedelijken ernst, in Menephtes geteekend, scherp afsteekt.

A. B.

OVER DEN GRONDSLAG DER ZEDELIJKHEID.

„Gelijkerwijs het landschap zijne schoonste bekoring ontleent uit het peilloos blauw daarboven en het zich in het onafzienbare verliezend verschiet, zoo wordt voor het zedelijke willen en doen al het voorhanden voorbijgaande en betrekkelijke verheerlijkt door het eeuwig-volkomene, waarop het innigst streven gericht is, waardoor dit gedragen en gedreven wordt".

Onder dit vriendelijk en verheven beeld heeft eens Dr. Hugenholtz [1]) zijne liefde voor het zedelijk Ideaal uitgesproken en zijn gevoelen gehandhaafd omtrent eene zijns inziens alleen mogelijke Moraal, maar tevens de klove opengehouden, waardoor partijen verhinderd worden tot elkander te komen. Ik denk in 't minst niet deze klove te kunnen dempen, noch aan de mogelijkheid, dat in de principiëele kwestie over niets minder dan „den grondslag der Zedelijkheid" allen het spoedig eens zullen worden. Maar wel is het mijn streven om, na vermelding van den hedendaagschen strijd, de vraag te wettigen, of niet uit de beide kampen het een en ander reeds is aangevoerd en nog kan bijgedragen worden tot een gewenschte toenadering. Zonder dit streven, al bleek het ijdel te zijn, zou ik mij niet durven mengen in de debatten over zulk een veel besproken onderwerp, als aan het hoofd van dit opstel genoemd is.

Niet zoozeer over de bepaling van wat zedelijkheid is bestaat verschil. Hooren wij slechts de schrijvers, die haar ter sprake gebracht hebben. Van die mij bij de hand liggen noem

---

1) Theol. Tijdschr. 1888, bladz. 14.

ik de definitie van Dr. Bruining: „Zedelijk leven is zelfbepaling naar den eisch van een door ons als onschendbaar erkenden norm, m. a. w. is gehoorzaamheid aan het plichtbesef" [1]); of die van Prof. van Bell: „Zedelijk is het willen of de vrije zelfbepaling uit plichtbesef en in overeenstemming met de geëerbiedigde zedewet" [2]). Beide komen tamelijk wel overeen. Eenigszins ruimer is de bepaling, vroeger door Prof. Scholten gegeven [3]): „De moraal of de zedekunde is de wetenschap van het zedelijk goede en van de verplichtingen, die daaruit voor den mensch voortvloeien". Maar over den *grondslag* der zedelijkheid loopen de gevoelens zeer uiteen. Nergens echter vind ik de beide hoofdmomenten van den strijd duidelijker aangewezen dan in deze woorden van Van Bell: „Is de zedelijkheid niet een bijzondere hoedanigheid van den menschelijken aanleg, evenals het logisch denken, het aesthetisch gevoelen, en het op de Godheid gericht voelen en willen, maar is zij de grondslag, drijfkracht en richtsnoer van alles, wat er in den aanleg der menschelijke natuur opgesloten ligt, valt het begrip der zedelijkheid samen met het begrip der menschelijke natuur; dan hebben wij den *grondslag* der zedelijkheid, het beginsel waaruit zij voortvloeit, dat waarop zij rust, wat de zedelijkheid tot zedelijkheid maakt, te zoeken in al de vermogens van de menschelijke natuur, hare *waarnemende* zoowel als hare *waardeerende* faculteiten" [4]). Op dezen breeden grondslag worde het gebouw der zedelijkheid opgetrokken. Maar het is ook juist deze tweeledige grondslag der moraal, waarover in den laatsten tijd het onderzoek loopt, en die de wetenschappelijke beoefenaars der moraal in tegenovergestelde richtingen doet uiteengaan. Aan de eene zijde staan de Idealisten, de predikers van het zedelijk ideaal, van de intuïtieve en de absolute moraal, of, wilt ge, van het dus genaamde „onvoorwaardelijk" plichtbesef. Naast of tegenover hen staan de Empiristen. De eersten zoeken het begrip van goed en kwaad in 't diepst van 's menschen wezen, hem beschouwd als boven de natuur staande en

1) Theol. Tijdschr. 1890, bladz. 306.
2) t. a. p. 1881, bladz. 137.
3) „De Vrije Wil", bladz. 250.
4) Theol. Tijdschr. 1887, bladz. 593.

behoorende tot de onzienlijke wereld; de laatsten zoeken uitsluitend in natuur en geschiedenis, in de uiterlijke en innerlijke relaties van den mensch tot zijn omgeving, door dezelfde methode als bij de natuurwetenschappen gebruikt wordt, de mechanische, de verklaring der zedelijke verschijnsels. — Voorlooper der Idealisten is nog altijd Kant, die in het plichtgevoel, bij den mensch aanwezig, den grond vond om hem als persoonlijk zelfbewust wezen, tot de intelligibele wereld behoorende, aan het algemeen natuurverband te onttrekken. Dit plichtgevoel, zegt Kant, dat zich door niets tot zwijgen brengen laat, dat onomkoopbaar is, onderstelt onafhankelijkheid van de natuur. Het is zijn vrijheid, zijn persoonlijkheid. Het is niets minder dan wat den mensch, inzoover hij deel der zinnelijk-stoffelijke wereld uitmaakt, boven zichzelf verheft, wat hem aan een orde der dingen bindt, die door het verstand slechts kan gedacht worden en die tevens de geheele zinnenwereld, en daarmee het empirisch te bepalen bestaan van den mensch in den tijd en in het geheel aller doeleinden, onder zich heeft. In één woord: de mensch is doel op zichzelf, subject der moralische wet die heilig is, krachtens de autonomie zijner vrijheid [1]). Deze beschouwing hing samen, zooals wij weten, met de door hem gemaakte onderscheiding tusschen een phaenomenale en noumenale wereld, aan de laatste van welke als de intelligibele wereld 's menschen ik-heid ten grondslag ligt. — Kant door zijne „kritiek" en Schleiermacher door zijn „religieus bewustzijn" hebben de Moraal, die in een dorre plichtenleer ontaard was, hervormd. Zij hebben ons gedrongen het levensbeginsel te vinden in die „eeuwige waarheden", die 's menschen ziel vervullen en hem onafhankelijk maken van tijdelijke en plaatselijke toestanden. Op 't voetspoor van deze twee heroën heeft zich in onze eeuw een levensbeschouwing doen gelden, volgens welke de zedelijkheid in 's menschen natuur gelegen is en zijn ware menschheid uitmaakt.

Hooren wij slechts onze Idealisten. Is er een wortel des kwaads (radicales Böse) in den mensch, zooals Kant heeft

1) Krit. d. prakt. Vernunft, in de Sämmtl. Werke ed. Rosenkrantz VIII, S. 214 f. Verg. Krit. d. reinen Vernunft, t. a. p. II, S. 196 en Grundl. z. Metaph. d. Sitten, t. a. p. VIII, S. 84 f.

beweerd, — zeggen zij — dan is er voorzeker ook een wortel van alle goeds in den mensch, een oorspronkelijk goed. Indien hij dit niet had, zoo zijn wezen geen waarheid was, hoe zou hij zich dan de kennis van goed en kwaad eigen kunnen maken of bij den grooten afstand van het ideaal droefheid gevoelen, terwijl een sterk verlangen hem er steeds naar doet streven? Het is met het geloof aan Plicht als met het geloof aan God, wij kunnen het bestaan er van niet bewijzen; maar God en Plicht behooren tot die waarheden, welke wij onmiddellijk in ons hebben; zij zijn de uitspraken van een bewustzijn, waarvan wij even zeker zijn als van ons zelfbewustzijn. Zullen wij dan eerst met de maatschappij te rade gaan? Zullen wij de omstandigheden onderzoeken of de menschen ondervragen? Neen, al zijn wij de maatschappij, onze opvoeders, heel ons voorgeslacht, dankbaar, dat zij ons gevoel ontwikkeld, gesterkt, praktisch nuttig gemaakt hebben, toch hebben zij ons dit zedelijk bewustzijn niet gegeven noch kunnen geven. Het is hiermee als met het schoonheidsgevoel, het regelt zich naar aanleg, opvoeding en omgeving enz. Maar is het daarom subjektief in den slechten zin van het woord? Heeft het geen absolute waarde? Zeker, het „begrip" van het schoone is relatief, maar het schoone zelf niet. En van dit schoone, het „eeuwig" schoone, zooals men het noemt, draagt de mensch het gevoel in zich. Zoo ook heeft hij van het „eeuwig", d. i. van het „absoluut", goede het bewustzijn in zich, en in de beste oogenblikken van zijn leven jaagt hij er naar als naar zijn ideaal: maatschappij en huisgezin, het tegenwoordige geslacht en het voorgeslacht helpen daartoe mee. „De zedelijke mensch", zegt Schurman [1]), „is meer dan het kind der natuur, hij is burger van een rijk, waarin tijd en ruimte niet bestaan; al is het evenzeer waar, dat het zedelijke den steun van de wetenschap niet ontberen kan, sedert het zich openbaart in den tijd en een deel uitmaakt van de geschiedenis der menschheid".

In de empirische school gaat men geheel anders te werk. Wat er moge zijn van de „eeuwige waarheden" en van „een hoogere macht boven ons, die zich in de zedelijke ontwikke-

1) In zijn „The ethical Import of Darwinism", pg. 30.

ling openbaart", de Empiristen trachten in aansluiting aan de algemeene natuurwetenschappelijke methode de zedelijke ideeën uit eindige oorzaken te verklaren. In de voornaamste kenmerken, waardoor de idealistische richting zich onderscheidt, met name die van volstrektheid en van oorspronkelijkheid, wijkt de empirische richting van deze af, daar zij aan de zedelijke voorschriften niet dan relatieve waarde hecht, en het ontstaan van het zedelijk besef voornamelijk aan uitwendige omstandigheden in verband met innerlijke relaties dank weet. Doch wij komen hierop nader terug. Schetsen wij eerst op eenigszins breede schaal de richting, die wij hier gaan bespreken. Ook zij heeft hare voorloopers gehad. De voornaamste onder hen is onze landgenoot, die een der grondleggers is geweest der nieuwe wijsbegeerte, wiens stem krachtigen weerklank vond, toen de kritische richting in Engeland en Duitschland nog niet was geboren: Baruch d'Espinoza. Spinoza heeft, zooals bekend is, in zijn wereldberoemd geschrift over de Ethiek, op voorgang van anderen, maar met een bewonderingswaardige konzekwentie, de methode der natuurwetenschap toegepast op de verschijnselen van het menschelijk leven. Het is niet overbodig, om de tegenwoordige empirische richting, waarvan hij als de voorlooper kan beschouwd worden, recht te begrijpen, een blik in zijn stelsel te slaan. In de voorrede van het derde deel zijner Ethica verwerpt hij de methode van hen, die alles wat tot het menschelijk leven behoort onttrekken aan de wetten der natuur, of die, zooals hij zich uitdrukt, den mensch te midden der natuur zich denken als een rijk in een rijk („veluti imperium in imperio") en hem als een koning absolute macht verleenen over zijne daden, maar, als hij die macht misbruikt, de diepste verachting betoonen. Hij voor zich wil de menschelijke hartstochten en deugden beschouwd hebben als natuurverschijnselen en verklaart ze, omdat de natuur overal en ten allen tijde eene en dezelfde is, uit het verband van oorzaak en gevolg, evenals dit met alle andere verschijnselen in de natuur geschiedt. Doch hooren wij hemzelf. De klassieke taal, die hij spreekt, in een kristalhelderen stijl uitgedrukt, is verstaanbaarder dan de beste vertolking. — „Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una, eademque eius virtus, et agendi potentia, hoc est,

naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eaedem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per *leges* et *regulas naturae universales.* Affectus itaque odii, irae, invidiae etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia (eindige, contingente dingen); ac proinde certas *causas* agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas, ac proprietates cuiuscunque alterius rei, cuius sola contemplatione delectamur". De mensch is dus, evenals elk ander ding, een natuurverschijnsel, een deel der natuur, maar met rede begaafd. De menschelijke deugd, 't zelfde als macht, ook een natuurding, is 's menschen eigen wezen of natuur, voorzoover zij de macht bezit te doen, wat alleen uit de wetten harer natuur kan begrepen worden. En, daar alles in de natuur er naar streeft zichzelf in stand te houden, zoo bestaat ook de deugd in het streven zijn bestaan te bewaren; wat met genot en vreugde gepaard gaat. In verband hiermee noemt Spinoza goed, al wat nuttig is voor den mensch [1]). — Wij zullen deze en dergelijke gedachten bij de aanhangers der empirische methode terugvinden. Maar hier was het mij te doen aan te toonen, dat het beginsel, door hen aan de zedeleer ten grondslag gelegd, als daarmee nauw verbonden, en hun geheele levensbeschouwing reeds in Spinoza's dagen voorbereid zijn. Doch 't is voor onzen tijd weggelegd door het denkbeeld van *ontwikkeling* aan de nieuwere levensbeschouwing een vastere basis te geven, waarop ook voor de Zedelijkheid een nieuw gebouw kan worden opgetrokken.

Het zijn dan deze twee uiteenloopende beschouwingen van de *grondslagen* der Zedelijkheid, de *empirische* en de *idealistische*, welke wij nu gaan overwegen.

De empirische wordt vertegenwoordigd door de voorstanders van de *Descendentie-* of *Afstammingsleer*, inzonderheid door Darwin, en verder door de *Evolutionisten*, aan 't hoofd van dezen: Herbert Spencer.

Bij de uiteenzetting van beider stelsels, en daarna bij de

1) Eth. Pars III, Propos. IV en Pars IV, Definit. en Propos. XVIII, Schol.

vermelding der bedenkingen daartegen ingebracht, zullen wij ruimschoots gelegenheid hebben kennis te maken met de pogingen, die zoowel van den kant der aanhangers der mechanische als van die der idealistische levensbeschouwing aangewend zijn om achter de waarheid te komen.

De afstammings- en de evolutieleer [1]) onderstel ik als bekend. Herinnerd worde hier daarom slechts met weinige woorden, dat eerstgenoemde leert, hoe ten gevolge van den strijd om het bestaan — den struggle for life en den struggle for wife — door middel van erfelijkheid en van natuurlijke teeltkeus uit de lagere levensvormen telkens hoogere zijn ontstaan; terwijl de evolutietheorie het beginsel van ontwikkeling verder doorvoert en de wetten daarvan meer in 't bijzonder hierin laat zien, dat uit de eenvoudigste vormen de meer samengestelde zijn voortgekomen. Wij hebben hier alleen te doen met de toepassing van de daarin uitgesprokene beginselen op de zedelijkheid.

Hoe tracht Darwin in het raam van zijne biologie te passen de verschijnselen van het zedelijk leven? Op deze wijze. Hij spoort den oorsprong op van dat leven, zooals hij dien eerst heeft aangetoond van het fyzische en intelligente, en wel volgens dezelfde methode.

Als *eerste* bron der zedelijkheid noemt hij den *trek tot gezelligheid*, de begeerte om zich aan andere individuën van dezelfde soort of denzelfden stam aan te sluiten [2]). De mensch is een sociaal dier. Wij zien dit uit zijn afkeer van de eenzaamheid en zijn verlangen naar het gezelschap, niet slechts van zijne huisgenooten, maar ook van leden van andere huisgezinnen. Bij volken in den wilden staat vereenigen zulke huisgezinnen zich tot het houden van vergaderingen of tot hun gemeenschappelijke verdediging. Uit dezen trek tot gezelligheid

---

1) De bepaling, die Spencer van de evolutieleer geeft, luidt aldus: „Evolution is a integration of matter and concomitant dissipation of motion, during which te matter passes from a indefinite, incoherent homogeneity to a definite coherent heterogeneity; and during which the retained motion undergoes a parallel transformation", First Principles, Vol. I, p. 396.

2) „The Descent of Man." Mijne aanhalingen hier en in 't vervolg zijn uit de hollandsche vertaling van Hartogh Heys van Zouteveen „De Afstamming van den mensch enz.", vooral van het eerste deel het derde en vijfde hoofdstuk.

werd bij den primitieven mensch de *sympathie* geboren, ook ons nog eigen, ten gevolge waarvan het zien van het geluk van anderen ons heimelijke vreugde verschaft, terwijl de aanblik van hunne ellende een zwaarmoedigen nevel over onze verbeelding werpt. Daaraan paarde zich door overerving de neiging om aan zijne makkers getrouw te zijn en het vermogen zichzelf te beheerschen en te gehoorzamen aan den aanvoerder der vereeniging. Voorts, evenzeer door overerving, de neiging steeds bereid te zijn om gezamenlijk met anderen zijne medemenschen te verdedigen en hen te helpen op elke wijze, die niet al te sterk inbreuk maakte op zijn eigen welvaart of zijn eigen sterke begeerten.

Uit dezelfde instinktmatige sympathie ontstond vervolgens als *tweede* bron van de zedelijkheid de neiging om hooge waarde toe te kennen aan de goed- of afkeuring der medemenschen. Dus drijven de sociale instinkten, die door den mensch verkregen zijn toen hij nog zeer onbeschaafd was, hem nog heden aan tot vele zijner beste handelingen, ofschoon bepaald door de uitgedrukte wenschen en het oordeel zijner medemenschen, en ongelukkig nog meer door zijne eigen sterke zelfzuchtige begeerten.

Als *derde* bron van zedelijkheid wordt aangewezen de *gewoonte*, waardoor de gevoelens van liefde en sympathie en het vermogen van zelfbeheersching versterkt worden. Als daarnevens het vermogen van redeneeren zich meer ontwikkelt, zoodat de mensch de rechtvaardigheid van het oordeel zijner medemenschen kan beoordeelen, zal hij zich, onafhankelijk van elke vreugde of smart, tot eene bepaalde gedragslijn aangedreven gevoelen. Dan kan hij zeggen: ik ben de opperste rechter van mijn eigen gedrag, en met de woorden van Kant: ik zal niet in mijn eigen persoon de waardigheid der menschheid schenden.

Maar daarmee is nog niet de voornaamste bron genoemd. Waarom — zoo vraagt Darwin — gevoelt iemand, dat het zijn *plicht* is aan de eene instinktmatige begeerte liever te gehoorzamen dan aan de andere? Waarom heeft hij bitter *berouw*, als hij toegegeven heeft aan het sterke instinkt van zelfbehoud en zijn leven niet gewaagd heeft om dat van een medemensch te redden; of waarom betreurt hij het voedsel ge-

stolen te hebben, toen hij hevigen honger had? Wat is het echte kenmerk van zedelijkheid? Handelt een jonge en vreesachtige moeder zedelijk, als zij, aangedreven door het moederlijk instinkt, zonder een oogenblik te aarzelen, het grootste gevaar loopt voor haar kind, maar niet voor iemand, die niets meer dan een medemensch is? Handelt de man of de jongeling, die nooit te voren zijn leven voor een ander waagde, maar wiens moed en sympathie goed ontwikkeld waren, zedelijk, als hij zonder acht te slaan op het instinkt van zelfbehoud oogenblikkelijk in het water springt om een verdrinkend medemensch te redden? Sommigen ontkennen het, zij zeggen: dergelijke handelingen schijnen het gevolg daarvan te zijn, dat de sociëele en moederlijke instinkten krachtiger zijn dan elk ander instinkt of elke andere drijfveer; want zij worden te oogenblikkelijk volbracht, dan dat men ze zou kunnen toeschrijven aan nadenken; en handelingen, die zonder nadenken volbracht worden, kunnen niet zedelijk genoemd worden. Zij beperken deze benaming tot handelingen, die met overleg geschieden, nadat men tegenovergestelde begeerten overwonnen heeft; of tot handelingen, die uit eenige prijzenswaardige beweegreden volbracht worden. Maar vanwaar dan, dat niemand zal willen beweren, dat een handeling, die herhaaldelijk door ons volbracht is en ten laatste zonder overleg of aarzeling gedaan wordt, zoodat zij moeilijk van een instinkt te onderscheiden is, daarom ophoudt zedelijk te zijn? Van den anderen kant evenwel is het evenzeer waar, dat men een handeling niet als volkomen beschouwen kan, zoo zij niet op de meest edele wijze volbracht is, behalve wanneer zij uit inwendige aandrift volvoerd is zonder overleg of moeite, op dezelfde wijze als door iemand, wien de vereischte hoedanigheden aangeboren zijn. Hij, die genoodzaakt is zijn vrees of gebrek aan sympathie te overwinnen voor hij handelt, verdient echter in éen opzicht meer achting dan de man, wiens aangeboren neiging hem aandrijft tot een goede handeling, zonderdat het hem eenige moeite kost. — De slotsom van deze redeneering is dan deze: daar wij de drijfveeren niet kunnen onderscheiden, noemen wij alle handelingen van een bepaalde soort zedelijk, wanneer ze door een zedelijk wezen volbracht worden, 't zij die handelingen instinktmatig geschieden, 't zij door de uitwerk-

selen van langzaam verkregen gewoonte, 't zij met overleg na een strijd met tegenovergestelde drijfveeren. En opdat wij deze woorden niet voor een tautologie zullen houden, laat Darwin aanstonds daarop deze bepaling van zedelijk wezen volgen. „Zedelijk", zegt hij, „noemen wij een wezen, dat het vermogen bezit zijne vroegere handelingen of beweegredenen met zijne toekomstige te vergelijken en ze goed- of aftekeuren." Hierin nu ligt de verklaring van het ontstaan van 't geen men *geweten* noemt, en tevens het antwoord op de bovengestelde vraag, ter aanwijzing van de voornaamste, de *vierde* bron der zedelijkheid. — Te weten, ten gevolge van de grootere levendigheid van 's menschen geest om zich vroegere gebeurtenissen te herinneren, overwinnen zijne meer voortdurend werkzame instinkten die welke minder voortdurend werken. De mensch kan vanwege de groote werkzaamheid zijner geestvermogens zich niet aan het nadenken onttrekken; vroegere indrukken en beelden doorkruisen onophoudelijk met duidelijkheid zijn geest. Daardoor zal hij zich aangedreven gevoelen om de zwakkere indrukken, b.v. vroegeren honger of bot gevierde wraakzucht te vergelijken met het instinkt van sympathie en welwillendheid jegens zijne medemenschen, dat in zijn geest nog bestaat en voortdurend eenigermate werkzaam is. Het lagere dier heeft het vermogen van herinneren niet, dáar beslist wat op het oogenblik het sterkst werkt; het trekinstinkt onderdrukt bij de zwaluw het moederlijk instinkt. Maar de mensch, omdat hij deze grootere werkzaamheid van den geest wel bezit, gevoelt *berouw*, als hij aan de eene natuurlijke aandrift gehoor gegeven heeft in plaats van aan de andere; bij hem onstaat dat gevoel van onvoldaanheid (waarmee echter elk ander dier ook begaafd is), dat het gevolg is van elk onbevredigd instinkt, zoodra hij bemerkt, dat het duurzame en steeds tegenwoordige *sociale* instinkt heeft moeten onderdoen voor een ander instinkt, dat op dat oogenblik wel krachtiger is, maar geen zeer levendigen indruk achterlaat, en waarvan de voorstelling, nadat het sterkere tegenwoordige instinkt voldaan is, slechts zeer zwak in zijn bewustzijn blijft. Op het oogenblik der handeling zal de mensch ongetwijfeld geneigd zijn om de sterkste aandrift te volgen; en hoewel deze hem nu en dan tot de edelste daden kan aansporen, zal zij

hem gewoonlijk er toe leiden om zijn eigene begeerten bot te vieren ten koste van anderen. Als hij ze echter bot gevierd heeft, en de voorbijgegane en daardoor zwakkere indrukken tegenover de voortdurend werkzame sociale instinkten gesteld worden, zal de vergelding ongetwijfeld komen. Onvoldaan over zichzelf, zal hij met meerdere of mindere kracht besluiten in 't vervolg anders te handelen [1]). Dit nu is het Geweten, want het geweten ziet achterwaarts en beoordeelt vroegere daden. Hieruit ontstaat ook het gevoel van *plicht*. Volgt de mensch zijn voortdurend werkzaam instinkt, b. v. zijn sympathie voor anderen, dan moet hij andere instinkten van honger of wraak onbevredigd laten. Daardoor leert hij zichzelf beheerschen. Door lange gewoonte zal hij een zoo volkomene zelfbeheersching verkrijgen, dat zijne begeerten en hartstochten ten laatste oogenblikkelijk onderdoen voor zijne sociëele sympathieën, en dat er niet langer strijd tusschen haar zal zijn. Die gewoonte van zelfbeheersching wordt zeer waarschijnlijk, evenals andere gewoonten, overgeërfd. Zoo komt de mensch er ten laatste toe, te gevoelen, dat het 't beste voor hem is, zijne meer voortdurend werkzame instinkten te volgen. Het bewustzijn van het bestaan van een voortdurend werkzaam instinkt, 't zij aangeboren 't zij gedeeltelijk verkregen, dat haar tot gids dient, hoewel het mogelijk is daaraan niet te gehoorzamen, — dit is 't wat Darwin *plicht* noemt.

Deze beschouwing omtrent den eersten oorsprong en aard van het zedelijk gevoel, dat ons zegt hoe het onze plicht is te handelen, en van het geweten, dat ons zijn afkeurende stem doet hooren, als wij daaraan niet gehoorzamen, beves-

---

1) Schurman t. a. p. pg. 198 meent, dat de langere tijdduur der sociëele instinkten niet verklaart de wroeging over daden van wraak of diefstal, en beweert, dat een mensch geen tranen van berouw storten zal, alleen omdat hij voor het tegenwoordige „zich dompelt in een stroom van sociëel gevoel," want dat dit dan zou leiden tot deze absurditeit: als de egoïstische instinkten de overhand hebben, zal nadenken wroeging te weegbrengen over voorafgegane daden van welwillendheid of medelijden. Hij vergeet echter, dat de ware reaktie niet van de zwakkere, maar van de sterkere natuur van den mensch uitgaat en de hoogere drijfveeren te voorschijn roept, ten gevolge van zijn meer voortdurend en tegenwoordig instinkt. De Schr. is blijkbaar tot zijne conclusie gekomen, omdat hij zich liet influënceeren door zijne voorop gestelde meening, dat de égoïstische neigingen altijd de overhand hebben over de altruïstische.

tigt Darwin door een blik te werpen op den vroegeren en onontwikkelden toestand van dit vermogen bij het menschelijk geslacht. De deugden, die ten minste in het algemeen door onbeschaafde menschen beoefend moesten worden, zouden zij zich tot een maatschappij vereenigen, zijn diegene, welke nog tegenwoordig voor de meest belangrijke gehouden worden, zooals trouw, oprechtheid, waarheidsliefde, inzonderheid dapperheid, zelfopoffering, zelfbeheersching; deugden die voordeelig en heilzaam zijn voor het behoud en den bloei van den stam, maar niet voor de soort of het individu. Zij werden dan ook uitsluitend ten opzichte van menschen van denzelfden stam uitgeoefend; terwijl de tegenover haar staande ondeugden, zooals moord, diefstal en verraad, niet ten opzichte van de leden van denzelfden, maar van andere stammen, geenszins als misdrijven, daarentegen deugden als matigheid, kuischheid en dergelijke, wier belang voor de welvaart van den eigen stam niet werden ingezien, als onverschillige daden beschouwd werden. Wel een bewijs, dat het zedelijk gevoel oorspronkelijk uit de sociëele instinkten ontstaan is; want beide hebben eerst uitsluitend op de geheele vereeniging betrekking. Naarmate echter de mensch trapsgewijs vooruitging in verstandelijke vermogens en daardoor in staat gesteld werd om de meer verwijderde gevolgen zijner daden te overzien; naarmate hij kennis genoeg verkreeg om verderfelijke gewoonten te verwerpen; naarmate uit gewoonte ten gevolge van een weldadige ondervinding, van leering en voorbeeld zijne sympathieën teederder en in ruimer kring verspreid werden, zoodat zij zich uitbreidden over menschen van alle rassen, over onnoozelen, verminkten en andere nuttelooze leden der maatschappij, en eindelijk tot de lagere dieren, — steeg ook het peil zijner zedelijkheid hoe langer hoe meer.

Slotsom is: het zijn hoofdzakelijk de sociëele instinkten, het grondbeginsel van 's menschen zedelijken aanleg, die met behulp van de werkzaamheden zijner verstandelijke vermogens en de uitwerkselen der gewoonte op natuurlijke wijze leiden tot den gulden regel: „Alle dingen, die gij wilt dat de menschen u doen, doet gij hun ook."

Hoe deze sociëele instinkten en de zedelijke vermogens verkregen worden door natuurlijke teeltkeus, geholpen door de

wetten der veranderlijkheid en erfelijkheid, evenzeer als dit geschiedt in de fyzieke wereld, Darwin verklaart het op de volgende wijze. Als twee stammen onzer praeadamitische voorouders, die in hetzelfde land woonden, elkanders mededingers waren, en als éen van die stammen, bij overigens dezelfde omstandigheden, een grooter aantal moedige, sympathetische en getrouwe leden bezat, die altijd bereid waren elkander voor gevaar te waarschuwen, te helpen en te verdedigen; moest die stam ongetwijfeld het best slagen en de andere overwinnen. Van hoe hoog belang toch waren, bij de onophoudelijke oorlogen der Wilden, trouw en moed! Zelfzuchtige en twistzieke menschen zijn niet eensgezind, en zonder eendracht kan niets tot stand gebracht worden. Een stam, die bovengenoemde hoedanigheden in hooge mate bezat, moest zich uitbreiden en andere stammen overwinnen. Zoo was er kans, dat de sociëele en zedelijke hoedanigheden langzamerhand vooruitgingen en zich over de wereld verspreidden. — Maar de zachtmoedigen bezaten toen toch nog niet het aardrijk? Menig edele, menig dappere, die vooraan stond in den strijd en het eerst sneuvelde, zal toch geene kinderen nagelaten hebben. O neen! maar bij het machtiger worden der rede zal men hebben ingezien, dat den barmhartige barmhartigheid geschiedt. Maar bovenal zal hier de begeerte naar lof en de vrees voor afkeuring een machtigen invloed geoefend hebben. Iemand, die niet door eenig diep instinktmatig gevoel gedreven werd om zijn leven voor het welzijn van anderen opteofferen, maar toch tot dergelijke daden aangezet werd door de zucht naar roem, moest door zijn voorbeeld dezelfde zucht naar roem bij anderen opwekken en door oefening het edel gevoel van bewondering versterken. Hij deed zoo wellicht veel meer goed aan zijn stam dan door kinderen te verwekken, die aanleg bezaten om zijn eigen verheven karakter te erven. Al brengt zedelijke ontwikkeling aan elk individu geen voordeel aan, dan toch wel aan een geheelen stam. Een stam, wiens leden door trouw, moed en vaderlandschen geest verbonden en steeds gereed waren elkander te helpen, was dus sterker dan een andere stam, verdreef dezen en, daar de zedelijkheid één der oorzaken was van hun welslagen, zal de zedelijke ontwikkeling krachtens de wet der natuurkeus er door bevorderd geweest zijn. Volgt men echter

de lijn der zedelijke ontwikkeling van het menschelijk geslacht tot den tegenwoordigen tijd, dan is het waarschijnlijker, dat elke schrede voorwaarts op dien weg meer het gevolg zal zijn van de uitwerkselen van gewoonte, van de redeneerende vermogens, van onderwijs, godsdienst enz. dan van natuurlijke teeltkeus alleen. Maar dan blijkt het tevens, dat ons geweten of zedelijke zin, als vrucht van die geheele ontwikkeling, uit een zeer samengesteld gevoel bestaat, dat zijn eersten oorsprong vindt in de sociëele instinkten, in hooge mate geleid door de goedkeuring onzer medemenschen, bestuurd door rede, eigenbelang, en in latere tijden door diepe godsdienstige gevoelens, bevestigd door onderwijs en gewoonte.

Een nieuwe faze van ontwikkeling trad de Evolutieleer in, sedert Spencer haar heeft toegepast op het leven van den mensch, gevat in de eenheid van zijne beide onafscheidelijke deelen: het fyzische en het phychische. We zullen het stelsel van Spencer recht begrijpen, als wij zijne grondgedachte verstaan, en deze is, dat hij ook voor de geestelijke wetenschappen de methode der empirie laat gelden. Hij beschouwt, als Spinoza, den mensch als natuurprodukt, zijne gevoelens en daden als natuurverschijnselen, die als alle andere natuurverschijnselen te verklaren zijn. In zijn boek over de Zielkunde — „The Principles of Psychologie" [1]) — beschrijft hij de gansche ontwikkelingsgeschiedenis van het menschelijk leven. „De menschelijke geest" — zegt hij — „kan alleen begrepen worden, uit zijne ontwikkeling. De levende wezens hebben hunne samengestelde organisatie's verkregen door geaccumuleerde wijzigingen gedurende een onmetelijk lang verleden. Evenals dit met zijn zenuwgestel het geval is, moet ook 's menschen *bewustzijn*, dat daarmee in wederzijdsche betrekking staat, zich trapsgewijs ontwikkeld hebben. Met het organisme van zijn lichaam heeft zijne geestelijke organisatie dezelfde ontwikkeling doorloopen [1]).

Het is deze grootsche en stoute gedachte, welke Spencer in bizonderheden uitwerkt. Gelijk Darwin de klove tusschen den

1) Hier is de tweede uitgave, van 't jaar 1870, geraadpleegd.
2) Vol. 1, pg. 291, 292.

mensch en het lagere dier, Haeckel de klove tusschen het organische en het anorganische rijk gedempt heeft, zoo werpt Spencer den scheidsmuur omver, die men nog altijd tusschen de fyzische en de psychische wereld heeft laten staan, en brengt ze terug tot inwendige en uitwendige relatie's, die zich voor elkander geschikt maken. [1]) Leven is het houden van eene correspondentie tusschen het organisme en zijne omgeving; de graad van leven verschilt naar den graad dezer correspondentie. [2]) Het is de bepaalde vereeniging van ongelijksoortige vereenigingen, gelijktijdige en opeenvolgende, correspondeerende aan uitwendige gelijktijdigheden en opeenvolgingen, m. a. w. een voortdurend zich schikken, zich adopteeren van inwendige naar en aan uitwendige relatie's. [3]) Samengesteldheid van organisatie gaat gepaard met toeneming in aantal, in rang, in bizonderheid en samengesteldheid van de adoptatie's der inwendige betrekkingen aan de uitwendige. Zoo klimmen wij op van de verschijnselen van het lichamelijk tot die van het geestelijk leven. [4]) Hiermee is dan het nauw verband, de eenheid aangewezen van die twee klassen van feiten, welke in het dagelijksch leven „lichaam" en „ziel", of het „stoffelijke" en „geestelijke", genaamd worden. Door een voorbeeld wordt dit opgehelderd. Zoodra er een rudimentair orgaan bestaat, geschikt om een indruk op te nemen van een zich bewegend voorwerp zonder het organisme te treffen en zoo het organisme de mogelijkheid verschaffend een geschikte beweging te maken, is er een begin van verrichtingen, die wij onderscheiden als *intellect*. Zoodra het organisme, gevoelig voor de geringste schommeling of trilling, waarvan het zelf het medium is, zich samentrekt, zooals dit plaats vindt bij gevaren van een naastbij gelegene oorzaak, dan merken wij daarin op, zegt Spencer, dien vorm van het ontwakend leven, dat geclassificeerd wordt als *psychisch*. Wij staan hier op den grens tusschen het fyzische en het psychische leven. [5])

Ook binnen den kring van verschijnselen, die tot dezelfde klasse behooren, heeft die schier onmerkbare overgang plaats:

---

1) t. a. p. pg. 293. 2) t. a. p. pg. 376.

3) t. a. p. pg. 293: Life is „the continuous adjustment of internal relations to external relations." Verg. Principles of Biology Part. I. Chap. IV.

4) t. a. p. pg. 294. 5) t. a. p. pag. 391.

zoowel in het psychische als in het fyzische leven heerscht de wet der ontwikkeling van het hoogere uit het lagere, d. i. van het meer samengestelde uit het eenvoudige. Vooreerst in het *fyzische* leven. [1]) De laagst ontwikkelde organismen hebben slechts co-existentie met hun omgeving. Het karakter van deze organismen is, dat zij voortdurend afhangen van hun omgeving, waardoor zij van alle zijden omringd en waaraan zij vastgehecht zijn; zij missen beweging en plaatsverandering. Bij de hooger ontwikkelde organismen gaan de veranderingen van het individu wel gepaard met de voornaamste veranderingen in de omgeving; maar de correspondentie is lang zoo sterk niet meer. Met deze trapsgewijze ontwikkeling van het lagere tot het hoogere gaat gepaard de ontwikkeling der zintuigen van het gezicht, gehoor enz. Bij de laagste dieren zijn deze levensfunctie's verspreid door 't geheele lichaam, b. v. bij het protoplasma, waar de zenuw- en spierorganen nog de levensfunctie der ingewandsorganen vervullen en andersom. Bij die op hen volgen op den ladder is de specialisatie der functie's niet op eens voltooid. Zelfs bij zulken, waar de fyziologische verdeeling van den arbeid het meest is doorgevoerd, behoudt toch nog een gedeelte van hun weefsel het vermogen om de functie's te verrichten van een ander. Wij kunnen ons zonder moeite zulk een weinig ontwikkeld leven voorstellen, als wij bedenken, dat ook bij den mensch de verrichtingen vaak in elkander overgaan. Bij den mensch kan b. v. de huid de taak vervullen van de slijmvliezen en omgekeerd. Longen en nieren kunnen tot op zekere hoogte in elkanders gebrek voorzien. — Wat het *psychische* leven aangaat, het intellect heeft geen verschillende graden of faculteiten, die geheel en al onafhankelijk zijn. Neen, zelfs zijne hoogste manifestatie's zijn de uitwerkselen van een samenstelling, die ongevoelig uit de eenvoudigste elementen voortgekomen zijn. Daarom zijn ook de klassificatie's, die in de filozofische stelsels van de faculteiten van den geest gegeven worden, slechts oppervlakkig beschouwd waar. [2])

Vervolgens schetst Spencer zeer uitvoerig naast het verschil de verwantschap van het fysische en het psychische. Zijn

1) t. a. p. pg. 295—311. 2) t. a. p. pg. 388.

bepaling luidt aldus. De fysica wijst aan de verbinding tusschen twee verschijnselen A en B in de omgeving, de fyziologie de verbindingen tusschen twee veranderingen a en b in het organisme, de psychologie de verbinding tusschen die twee verbindingen. [1]) De twee groote klassen van levenswerkingen, genaamd fyziologie en psychologie, zijn hierin van elkander onderscheiden, dat de eerste bevat gelijktijdige en op elkander volgende veranderingen, de tweede alleen op elkander volgende. Maar dit verschil is niet absoluut. Bij het hoogst ontwikkelde psychische leven moge dit het geval zijn, zoo is het niet bij de lagere fazen; het verschil vertoont zich alleen in den loop van het vitale proces. [2]) Spencer wijst hier op de voorbeelden van het leven zonder hersenen van sommige gewervelden (den kikvorsch), van zoogdieren en vogels, zelfs van pas geboren kinderen, en herinnert aan de vivisectie van Longet, Vulpian en anderen. [3]) Ook vervullen hier een groote rol de onbewuste handelingen. Die verwantschap en dat verschil worden nader aangewezen uit het ontstaan van het psychische leven. Eerst is de gevoeligheid van de huid, welke de basis is van het psychische leven, gelijkvormig over de geheele oppervlakte verspreid. Later concentreert zij zich door differentiëering meer en meer bij elk hooger orgaan op steeds kleiner oppervlakte, waardoor het verschil tusschen het fyzische en psychische ook gedurig grooter wordt. Het meest bij de zeer ontwikkelde organen van gehoor en gezicht, zooals hieruit blijkt, dat de ooren gelijktijdig aangedaan worden door 't zelfde geluid; terwijl de oogen, die zoo geplaatst zijn dat hunne assen naar 't zelfde voorwerp convergeeren, aan het bewustzijn geven, wat één beeld schijnt te zijn. Ook binnen iedere groep van gezichtsaandoeningen is de concentratie duidelijk. De grootste gevoeligheid van de retina wordt bepaald tot één kleine plek, en de gewaarwordingen, die op deze plek beginnen, beheerschen in het bewustzijn ook al de andere. [4]) Wij behoeven Spencer niet te volgen in zijne omschrijvingen van het *bewustzijn*, het *instinkt* als samengestelde reflexbeweging, het *geheugen*, en in verband daarmee als het hoogste

1) t. a. p. pg. 390.
2) t. a. p. pg. 396.
3) t. a. p. pg. 398.
4) t. a. p. pg. 400—402

vermogen in den mensch, zijne *rede*,[1]) bij ieder van welke hij aanwijst het verband met de andere vermogens en de ontwikkeling van de hoogere uit de lagere.

De slotsom van zijn onderzoek luidt aldus, „Trapsgewijs afgeweken van de lagere orde van veranderingen, waaruit het lichamelijk leven bestaat, neemt die hoogere orde van veranderingen, welke het geestelijk leven uitmaken, den vorm van een bepaald stelsel aan, in dezelfde evenredigheid als het verstand toeneemt." [2]) „De wet der ontwikkeling geldt zoowel voor de inwendige als voor de uitwendige wereld. Van welke zijde ook beschouwd, ook in de vorming van het intellect bestaat dezelfde voortgaande ontwikkeling, welke wij in het gansche Heelal niet minder dan in al zijne deelen opmerken." [3])

Men wachte zich wel Spencer van *materialisme* te verdenken, omdat hij het beiderlei gebied van stof en geest in zoo nauwe betrekking tot elkander plaatst. „De afhankelijkheid van den geest van het zenuwstelsel" — het zijn zijne eigene woorden — „sluit de verwantschap van beide niet in." [4]) Maar daar hij den band tusschen beide nauwer heeft toegehaald, wil hij ook de verschijnselen van het *zedelijk leven*, evenals alle andere natuurverschijnselen, verklaren volgens de wet van oorzaak en gevolg; geen *aprioristische* methode huldigen, maar naar de *uitkomst*, naar de *gevolgen* die de menschelijke daden na zich slepen bepalen, wat „regel van gedrag" moet zijn. In zijne „*The Data of Ethics*" en in zijne andere ethische en sociologische werken heeft Spencer de natuurwetenschappelijke methode toegepast op de Moraal. Hij wijst in 't kort aan, hoe hij dit doet [5]). — De zedelijke beginselen, zegt hij, moeten in overeenstemming zijn: vooreerst met de *fyzische*, vervolgens met de *biologische*, al verder met de *psy-*

1) t. a. p. pg. 403, 432, 444, 454.

2) t. a. p. pg. 406. 3) t. a. p. pg. 627.

4) t. a. p. pg. 622. Even te voren, pg. 620, had hij gezegd; „The name you give me is intended to imply that I identify Mind with Matter. I do no such thing. I identify Mind with Motion; and Motion is inconceivable by us as in any sense material." Men lette verder op het betoog in het voorafgaande en volgende.

5) The Data of Ethics, 3d Edit. 1881, pg. 61. Grootendeels is hier gevolgd het overzicht, indertijd door den Hr. Koekebakker en Dr. Hugenholtz van dit geschrift gegeven in de Gids Jaarg. 1881 en het Theol. Tijdschrift 1880, met vergelijking van het oorspronkelijke, den Engelschen tekst.

chologische en eindelijk met de *sociologische* wetten [1]). Voldoende verklaring kan daarom het zedelijk leven alleen vinden in de fundamenteele wetten, die aan al die vier wetenschappen ten grondslag liggen, de waarheden van het zich ontwikkelend leven.

Uit het *fyzisch* [2]) oogpunt leeren wij de zedelijke handelingen kennen als de meest juiste, de meest samenhangende en meest onderscheidene verrichtingen, waardoor het bestaan bevorderd wordt. Zij nemen onder al de levensverschijnselen den hoogsten rang in. Uit het fyzisch oogpunt is het leven een combinatie van bewegingen, die te hooger trap bereikt naar gelang door toeneming èn van samenhang èn van bepaaldheid èn van verscheidenheid een langer en regelmatiger instandhouding bereikt wordt van het in beweging verkeerend evenwicht. De genoemde termen geven dan ook tevens de schaal van goed- en afkeuring aan van die bewegingen, welke als handelingen zedelijk gequalificeerd worden.

De *biologie* [3]) leert ons op den hoogsten trap van ontwikkeling in het zedelijk handelen zien: het behoorlijk gebruik van iedere functie en 't hoogst mogelijk genot daardoor gevonden.

De *psychologie* [4]) toont aan, dat aan 't einde der ontwikkeling het zedelijk bewustzijn een natuurlijke aandrift is geworden, die al de andere leidt en bestuurt. Tot het psychologisch oogpunt komende, heeft men rekening te houden met gewaarwordingen en aandoeningen als bewuste motieven. Naar gelang het leven rijst, vordert het bij toeneming een onderschikken van enkelvoudige aandoeningen aan samengestelde, van dadelijke aan voorgestelde, van onmiddellijk voorgestelde aan bij gevolgtrekking eens en nog eens afgeleide. Vandaar dat aandoeningen te meer als motieven mogen en moeten gelden, naar mate zij door haar meer samengesteld en meer ideëel karakter meer verwijderd zijn van eenvoudige gewaarwordingen en begeerten. Dit geldt wel niet zonder voorbehoud; niet zelden moet aan lagere motieven de eerste en beslissende stem worden toegekend, zal het leven in stand gehouden worden; maar in den regel hebben de latere, eerst uit verder gevor-

1) t. a. p. pg. 62.
2) t. a. p. pg. 64 vlgg.
3) t. a. p. pg. 75 vlgg.
4) t. a. p. pg. 102 vlgg.

derde levensevolutie geboren motieven hooger gezag. Op deze wijze ontstaat ook het *zedelijk bewustzijn*. De meer eenvoudige direkte indrukken worden achtergesteld bij de meer samengestelde; de meer eenvoudige begeerten wijken voor motieven, waarbij ook op andere zaken en andere gevolgen is gelet. Dat achterstellen wordt een gewoonte, het leidt tot een algemeen begrip van achterstellen, dat steeds versterkt wordt en zich door overerving aan allen meedeelt. Eerst ontstaat echter nog geen bepaald zedelijk oordeel. De controle toch, die door de verschillende beweegredenen van vrees voor den vorst, voor een onzichtbaar goddelijk bestuurder, of voor de omgeving, over het handelen wordt uitgeoefend, is voor een groot deel dezelfde. De natuurlijke gevolgen en de meer toevallige, door koning, God of medemenschen er aan verbonden, worden nog niet onderscheiden. Zoodra men echter alleen op de natuurlijke gevolgen begon te letten, ontstond een krachtig, maar tevens zwevend zedelijk gevoel. Dit zedelijk gevoel en de zedelijke gezindheid der billijkheid b.v. onderstelt een hoogen ontwikkelingstrap, waarop de mensch reeds door zelfbedwang uit vrees de ervaring heeft opgedaan van de goede gevolgen, die dergelijke daden noodzakelijk hebben. Evenzoo zal de gezindheid om voor zichzelf en zijne toekomst te zorgen, en vooral de welwillendheid om dit ook voor anderen te doen, eerst dan kunnen ontstaan, als er een begin is van rustig samenleven. Wat de ervaring hier leert, is volkomen in overeenstemming met de ontwikkelingswetten der psychologie. De zedelijke gevoelens onderstellen een hoogen trap van ontwikkeling; want het zijn geen direkte gewaarwordingen, die niet door waarnemingen, maar door gedachten zijn gewekt, dus meer ideëele gevoelens. Evenzoo hebben zij niet te doen met de naaste en bizondere, maar met de verwijderde en algemeene gevolgen.

„Om mijn standpunt volkomen verstaanbaar te maken" — zoo schrijft Spencer aan Mill [1]) — „schijnt het noodig hierbij te voegen, dat zich, in overeenstemming met de grondstellingen van eene ontwikkelde wetenschap der zeden, in het menschelijk geslacht zekere zedelijke intuïties ontwikkeld hebben en nog voortgaan te ontwikkelen; en dat deze zedelijke

---

1) Aangehaald in The Data of Ethics, pg. 123.

inzichten, hoewel zij de resultaten zijn van opeengehoopte waarnemingen van nut, die trapsgewijze zijn georganiseerd en overgeërfd, geheel onafhankelijk zijn geworden van bewuste waarneming. Geheel op dezelfde wijze als ik geloof, dat de intuïtie van ruimte voortgekomen is uit waarnemingen van alle vroegere individuen, die de langzaam ontwikkelde organisatie van hunne zenuwen hebben overgeërfd, — op dezelfde wijze als ik geloof dat deze intuïtie, welke enkel door persoonlijke waarnemingen bepaald en volkomen behoeft gemaakt te worden, praktisch een denkvorm is geworden, die schijnbaar onafhankelijk is van alle waarneming; evenzoo geloof ik, dat de waarnemingen van nut, door alle vroegere menschelijke geslachten georganiseerd, overeenkomstige wijzigingen in het zenuwstelsel hebben voortgebracht, die bij voortgezette opeenhooping in ons zekere faculteiten van zedelijke intuïties geworden zijn; gemoedsaandoeningen, die beantwoorden aan goed en verkeerd gedrag en geen klaarblijkelijken grond hebben in de persoonlijke waarnemingen van nut".

Het zedelijk gevoel, dat ons billijkheid, welwillendheid, eerlijkheid, matigheid enz. iets goeds doet noemen en ons dringt daaraan de voorkeur te geven boven minder samengestelde begeerten, is dus niet het gevolg van onze eigen ervaring dat dit nuttig is, maar het is geworden uit de ervaring van het voorgeslacht. Op deze wijze meent Spencer de beide richtingen van de intuïtieve en de utilistische Moraal met elkander te verzoenen; hen die het zedelijk bewustzijn tot uitgangspunt nemen, en de utilisten die in het nuttige of genotaanbrengende het kenmerk zien der goede handeling. In allen gevalle blijkt hieruit, dat Spencer zich vrijhoudt van de gebreken van het oudere utilisme, dat zelfs Mill nog grootendeels aankleeft.

Welke gevolgen deze methode van verklaring der zedelijke verschijnselen heeft voor zijn opvatting van zedelijkheid, blijkt vooral uit zijn beschouwing van den Plicht. Hoe ontstaat het gevoel van zedelijke verplichting? is de vraag. Vanwaar het *plichtbesef*, voorzoover het onderscheiden wordt van de gevoelens van matigheid, spaarzaamheid, rechtvaardigheid, eerlijkheid enz.? En het antwoord luidt: 't is een abstrakt gevoel, dat zich uit die verschillende gevoelens heeft ontwikkeld, ge-

heel op dezelfde wijze, waarop een abstrakt begrip uit gelijksoortige begrippen wordt gevormd [1]). „In deze begrippen" — zegt Spencer — „ligt nog een ander element opgesloten dan het gezag, waarmee neigingen die de voorkeur verdienen optreden. De gedachten van dwang en gedwongen zijn is er mee vereenigd. Dat element is het gevolg van de straffen, waardoor vorst, God of volk tot het doen van zekere handelingen willen dwingen. Zoo dacht men, dat op de overtreding der zedelijke geboden straf was gesteld, juist omdat de onzedelijke handelingen en de strafbaar gestelde voor een groot deel samenvielen" [2]). Het gevoel van zedelijke verplichting is dus voorbijgaand; want het behoort niet noodzakelijk tot het zedelijk bewustzijn. Het zal meer en meer verdwijnen naar mate de mensch zedelijker wordt. Hoe groot is niet het contrast, zegt Spencer [3]), tusschen den knaap, wien vlijtig te zijn als plicht wordt opgelegd, en den man van zaken, die daarin zoozeer opgaat, dat zijn ijver niet kan verflauwen! Bewijst dit niet, dat, wat oorspronkelijk met een besef van „gij moet" werd gedaan, op later leeftijd verricht wordt zonderdat zulk een gevoel in het bewustzijn treedt? Iedere gedachte aan dwang verdwijnt, omdat de zedelijke mensch het gewillig doet. Eerst doet de mensch het omdat hij moet, er toe gedwongen wordt of zichzelf dwingt, straks uit liefde tot het goede, uit innerlijken aandrang. Reeds nu bewijst de ervaring, dat het zedelijk handelen zich werkelijk in die richting ontwikkelt. Menigeen werkt om vrouw en kinderen te onderhouden en te beschermen zonderdat de gedachte aan plicht, aan een „gij moet", bij hem opkomt. Sommigen zijn billijk en rechtvaardig zonderdat zij ooit aan straffen denken, ja zonderdat zij zichzelf er toe dwingen of door strijd er toe komen. — Het moet ook zoo zijn, dus vervolgt Spencer; zedelijke handelingen en zedelijke gevoelens zullen, omdat zij bevorderlijk zijn voor volkomen leven en samenleven, met genot gepaard gaan. Zelfvoldoening en zelfbeschuldiging, 't gevoel van levensvermeerdering en van levensvermindering werkt tevens als prikkel tot het goede en als afschrikkend middel tegen het kwade. Hoe beter die samenleving tot stand is gekomen, des te meer zal

1) t. a. p. pg. 124. 2) t. a. p. pg. 126. 3) t. a. p. pg. 128.

goed handelen behoefte, neiging worden. Het zedelijk gedrag is dan natuurlijk gedrag geworden, dat uit innerlijke aandriften voortkomt.

Uit het *sociëel* [1]) oogpunt leert de ontwikkelingstheorie de hoogste ontwikkeling van het samenleven en de gedragslijn, die ieder daarbij heeft te volgen. De gemeenschap is de groote eisch, al is ook dit behoud als naaste doel middel voor het einddoel: zelfbehoud [2]). In 't eerst vooral treden de gemeenschap en hare belangen geheel op den achtergrond. Later echter maakt de oorlogstoestand het noodzakelijk, dat velen zich voor het geheel opofferen en dat het leven van het individu weinig geteld wordt. Weer later treedt niet het belang van 't geheel, maar het welzijn der individuen, als gemeenschappelijk doel op den voorgrond. Maar hieruit blijkt tevens, dat de ontwikkelingstheorie zich in zoover onderscheidt van het vulgaire utilisme of hedonisme, dat het einddoel wel hetzelfde is: genot, maar het gebruiken van de juiste middelen in de juiste volgorde, volgens Spencer, ook plicht is. Egoisme moet het allereerste beginsel wezen. Door te doen wat ons genot brengt, gebruiken wij, volgens de levensleer, onze vermogens naar behooren. Wij verlengen zoo ons leven en laten aan onze kinderen een grooter geschiktheid na om hetzelfde te doen. Verwaarloozen wij daarentegen onszelf, dan worden wij een last voor anderen. Overdreven weldaden maken anderen lui. Voor zichzelf zorgen en aan zichzelf denken is de groote eisch. Aan dezen regel paart zich echter een andere: alleen wanneer men behoorlijk let op de behoeften van zichzelf, kan men ook oog hebben voor de behoeften van anderen. Is de zorg voor eigen welzijn het eerste en is de zorg voor anderen het middel daartoe, dan volgt daaruit, dat ook deze zorg, het *altruisme*, eisch is en het egoisme in zich opneemt. Er is dus hier een eigenaardige betrekking. Het algemeen belang maakt algemeen egoisme noodig, en ons eigenbelang eischt dat wij sympathie voor anderen gevoelen. Zij kunnen elkander niet missen en hebben zich dan ook samen ontwikkeld. Om het algemeen

1) t. a. p. pg. 132 vlgg.

2) Men denke hier aan het spinozistische suum esse conservare ex propriae suae naturae legibus, als het „fundament der deugd".

geluk te bevorderen moet men dat niet steeds in het oog houden, maar zijn eigen geluk zoeken als het beste middel daartoe. Aan den anderen kant zal men, om het eigen geluk te vinden, ook oog moeten hebben voor de algemeene belangen. Meent men, dat zoodoende strijd tusschen deze twee beginselen zal ontstaan, dan kent men, zegt Spencer, de wetten der ontwikkeling niet. Deze leeren, dat alle noodige en weldadige verrichtingen op den duur genotvol worden. Zoo zullen de belangen van het individu en die der soort, het nakroost, meer en meer in harmonie komen. Er zal geen offer meer noodig zijn om aan de eischen der samenleving te beantwoorden. Nu reeds is de zorg voor het kind geen offer, maar het voldoen aan het ouderlijk instinkt. Nu reeds is het vervullen van allerlei plichten geen offer, maar het voldoen aan den drang des harten. Wel heeft het in de samenleving niet die hoogte bereikt, die het nu reeds in menig familieleven bezit; maar ook hier zal een volkomen verzoening tot stand komen, doordat het vermogen der sympathie zich hooger ontwikkelt. Zoo oprecht meent Spencer het met zijne evolutieleer, dat hij heel de baan der ontwikkeling overziet en in zijne verbeelding zich een toekomst maalt, die het nog onvolkomen heden ver achter zich zal laten. Wij hebben geen plan, hem op dien weg tot het einde toe te volgen. Slechts dit weinige nog, dat strekken kan om zijne bedoelingen te leeren kennen.

Bestaat er nu nog vaak op het gebied der zedelijkheid een tweespalt tusschen de liefde voor zich zelf en liefde tot anderen, deze tegenstelling van *egoisme* en *altruisme* zal in de maatschappij der toekomst geheel verdwijnen. Beiden zullen in hoogeren vorm samengevat worden door de *sympathie*. Maar deze sympathie is van hoogere orde dan die gewoonlijk zoo genoemd wordt: het mede-lijden met daarmee verbonden zelfopoffering. Het denkbeeld van offer, gelijk wij zoo even zagen, verdwijnt meer en meer. En daar de ellende in de wereld veel minder wordt, en ieders verrichtingen meer in overeenstemming zullen zijn met de behoeften, wordt de noodzakelijkheid om te hulp te komen ook minder. In stede van dat medegevoel, dat zich uit in de zorg voor anderen met opoffering van eigen genietingen, zal die algemeene sympathie verrijzen, die de overdreven neiging tot zelfverloochening te-

genhoudt — een sympathie des te weldadiger, naar mate zij allen steeds meer in elkanders geluk doet deelen en ongezocht een gratis toegift aanbrengt tot het geluk, dat ieder vindt door naar behooren al zijne verrichtingen te volbrengen. Op dien weg zijn wij nu reeds. Heden reeds zijn er menschen, bij wie die twee, *egoisme* en *altruisme*, niet vijandig tegenover elkander staan, maar door sympathie zijn opgelost in een beter egoisme, dat niet egoistisch heeten mag in den gewonen zin. Zijn de besten onder ons daartoe nu reeds in staat, dan moet het ook voor de menschelijke natuur in 't algemeen mogelijk zijn dien ontwikkelingstrap te bereiken. Voor die maatschappij der toekomst past de *absolute* [1]) Ethiek met hare absoluut goede handelingen in onderscheiding van de *relatieve* Ethiek, die voor de nog heden bestaande maatschappij past en rekening houdt met de onvolkomen overeenstemming van onze natuur en de samenleving. En ook van die maatschappij der toekomst zijn beginselen aanwezig in de tegenwoordige. Er bestaan reeds eenige absoluut goede handelingen, b.v. een gezonde moeder, die haar gezond kind met haar voedsel voedt; een vader die met zijn kind spelend zichzelf verfrischt, zijn kind ontwikkelt en laat genieten. Zulke handelingen brengen niet anders dan genot en zijn dus volkomen goed.

Aan de groote biologische wet van Ontwikkeling ontleent alzoo Spencer de regelen van de Zedelijkheid. In dezer voege. Na eerst het onbewuste organische leven onderzocht te hebben, doorloopt hij de verschillende stadiën van het bewuste leven. Als de twee groote factoren, die hier het leven onderhouden, noemt hij *genot* en *smart* [2]). Genot is het gevoel dat men in het bewustzijn tracht te houden; smart het gevoel dat men er uit tracht te verdrijven. Indien dan de bewustzijnstoestanden, die een wezen tracht te doen voortduren, de gevolgen zijn van schadelijke verrichtingen; en indien de bewustzijnstoestanden, die het tracht te doen ophouden, de gevolgen zijn van nuttige verrichtingen, het zal spoedig te gronde moeten gaan door volharding in de schadelijke en verwijdering van de nuttige

---

1) Uit de voorbeelden, door Spencer aangehaald, blijkt, dat hij hier dit woord niet gebruikt in den gewonen zin.

2) Princ. of Psych. I, pg. 280. Men leze hierover en over 't geen volgt Spencer zelf na.

eigenschappen. Met andere woorden, het is alleen mogelijk, dat die soorten van wezens zijn blijven leven, in welke over het algemeen aangename of gewenschte gevoelstoestanden gepaard gingen met daden bevorderlijk voor de instandhouding van het leven, terwijl onaangename en gewoonlijk vermeden gevoelstoestanden gepaard gingen met daden, die direct of indirect verderfelijk waren voor het leven; en, bij overigens gelijke omstandigheden, moest altijd het grootste aantal van die individuen zijn blijven leven, bij welke deze adaptatie van gevoelstoestanden aan daden de beste was. Met uitzondering van het menschenras en eenige van de hoogst ontwikkelde dieren, volhardt ieder dier in elke daad zoolang die genot geeft, en onthoudt het zich van elke daad die smart veroorzaakt. Voor schepselen met een klein verstand, die buiten staat zijn ingewikkelde reeksen van gevolgen te overzien, kan er geen ander richtsnoer zijn. Het leven zal langer zijn, naar mate dit richtsnoer de volkomenheid nadert; korter, naar mate het richtsnoer verder van de volkomenheid verwijderd blijft. Al wat dus dienstig is tot instandhouding en bevordering van het leven, is het groote beginsel, dat alle levensverschijnselen beheerscht. Alle beweegredenen tot handelen, alle algemeene regelen, die onze daden bepalen, hebben zich ontwikkeld onder den invloed van het alle andere beheerschend beginsel van bevordering van geluk. 't Is in één woord het *nuttigheidsbeginsel*. Dit nuttigheidsbeginsel ligt ten grondslag aan de verdere ontwikkeling, ook bij den mensch.

De geschiedenis van die ontwikkeling van de vroegste tijden af leert, dat het gevoel van genot of smart, waardoor hij zich liet leiden, niet altijd in overeenstemming was met het nuttigheidsbeginsel. Dat gevoel was dan niet meer een veilig richtsnoer voor zijne daden, die noodig waren voor de instandhouding van zijn leven. Dat maakte een nieuwe adaptatie noodig, een wijziging van dien aard, dat het gevoel van genot en smart weer volkomen richtsnoer werd. Maar die adaptatie had dan ook plaats. Telkens wist de mensch zich naar de nieuwe omstandigheden te voegen, hoewel op gebrekkige wijze [1]). De voorhistorische menschen hadden neigingen, die

1) t. a. p. pg. 281 vlg.

overeenstemden met het zwervende jagersleven, dat zij leidden. De onvoldoende hoeveelheid wild voedsel, die zij machtig konden worden, dwong sommige hunner afstammelingen herders en landbouwers te worden. Zij waren daardoor niet langer in staat de werkzaamheden te verrichten van die menschen wier karakter zij geërfd hadden, en genoodzaakt tot werkzaamheden, waartoe hun geërfd karakter hen niet aanspoorde. Van den tijd af, dat de beschaving zich begon uit te breiden, is dit de bron geweest van de geringe overeenstemming tusschen *neiging* en *behoefte*. Storingen in het gewone richtsnoer waren er het gevolg van. Niet dan zeer langzaam verdwenen ze door hernieuwde adaptatie van het organisme aan de levensvoorwaarden. Bij toenemende ontwikkeling der verstandelijke vermogens werd het richtsnoer van genot en smart weer veranderd. Nu was het niet meer het gevoel zelf van genot en smart, maar de indruk van de voorstelling van genot en smart, de indruk van de voorstelling van meer verwijderde gevolgen, die de neigingen tot handelen bepaalde. Het zijn — zooals wij Darwin hoorden zeggen — de meer duurzame en sociëele instinkten, waardoor de mensch zich over het onaangename van het tegenwoordig oogenblik heenzet, om een meer verwijderd goed te verkrijgen, ter wille alzoo van de aangename gevolgen, die daaruit voor hem zullen voortvloeien. In later tijd, bij voortgaande ontwikkeling van het menschengeslacht, was het, zooals wij boven gezien hebben, de invloed der samenleving en weer later de oorlogstoestand, die steeds door adaptatie aan veranderde toestanden nieuwe zedelijke ideeën, nieuwe motieven tot handelen, in 't leven riep [1]), waarbij het echter aan conflicten niet ontbrak, maar waardoor, volgens de bekende wet van overgang van de eene in de andere neiging (de communicatio idiomatum), de egoistische in altruïstische gevoelens werden omgezet of daarmee verbonden bleven.

Op de hier beschreven wijze trachten de Moralisten der er-

---

1) „Hate and destroy your fellow man, is now the command; and then the command is, love and aid your fellow man. Use every means to deceive, says the one code of conduct; while the other code says, be truthful in word and deed. Seize what property you can and burn all you cannot take away, are injunctions which the religion of enmity contenances; while by the religion of amity, theft and treason are condemned as crimes". Data of Ethics, pg. 135.

varing aan het zedelijk leven de plaats aan te wijzen onder de overige levensverrichtingen van den mensch. Zij maken daarbij gebruik van de methode der natuurwetenschappen, volgens welke de verschijnselen verklaard worden door de wet van constante opeenvolging, de wet van oorzaak en gevolg. Evenals op het overige gebied der natuur de oorzaken van zekere werkingen opgespoord, en naar deze werkingen, die op haar beurt de oorzaken van andere zijn, de gevolgen berekend worden, zoo vragen de voorstanders der ervaringsmethode naar de gevolgen, welke de daden van den zedelijken mensch zullen hebben; en deze gevolgen van algemeen of bijzonder nut, van nut voor den handelenden persoon of voor anderen, worden de maatstaf, het richtsnoer voor het gedrag. Het gevolg daarvan is, dat hier van bevelen noch van kategorische voorschriften sprake kan zijn, maar van „regelen van gedrag". Goed- en afkeuring, het gevoel van plicht zelfs, komen hier evenzeer tot hun recht als bij elke andere levensbeschouwing. Alleen het „onvoorwaardelijke" van den plicht is buitengesloten, daar alles in het leven, alle werkzaamheden ook van zedelijken aard, van voorwaarden, van innerlijke en uiterlijke relatie's, afhangt. En daar men bij de zedelijke daad niet zoozeer, niet althans in de eerste plaats, op de handeling zelve, maar naar hare gevolgen als op een doel den blik gericht houdt, zou hier het geheele zedelijk gebied onder het oogpunt der *teleologie* kunnen gebracht worden, maar dan in een anderen zin als door Ed. von Hartmann gedaan is, die de teleologie in de plaats van het causaal verband tracht te stellen, welke poging echter, blijkens de scherpe en mijns inziens zeer juiste en afdoende kritiek van Dr. Jelgersma [1]), als mislukt mag beschouwd worden. Door haar streng naturalistisch karakter heeft de *empirische* moraal een gansch ander aanzien dan de *idealistische*. Het kenmerk van de laatste is, dat zij aprioristisch in haar onderzoek te werk gaat, na wel de ervaring geraadpleegd, maar deze voor de verklaring der zedelijke verschijnselen onmachtig bevonden te hebben, op 's menschen bestemming wijst als die ons 's levens raadselen zal ontsluieren, ons inderdaad echter nog nader voor het groote

1) Niet G. Jelgersma den psychiatricus, maar zijn broeder, Dr. D. G. Jelgersma, in zijn opstel „Doelleer" in de Nieuwe Gids, 1 Oct. 1890 en 1 Febr. 1891.

mysterie plaatst en ons ja met eerbied voor haar vervult, maar ons tevens doet gevoelen, dat wij bij de poging om de zedelijke bewustheid te verklaren „midden in de metaphysica gevoerd" worden [1]).

Met dat al, hoe groot ook nog heden de klove zij, die in het vraagstuk van de Moraal *idealisten* en *empiristen* vaneenscheidt, er zijn toch door beiden in den loop der debatten meeningen en denkbeelden uitgesproken, die ons vermoeden bevestigen, dat er punten van overeenkomst bij de strijdende partijen bestaan, belangrijk genoeg om daaraan opzettelijk onze aandacht te wijden.

II.

Het is deze overweging, welke ons na het hier boven gegeven overzicht der tot heden gedane wetenschappelijke onderzoekingen het recht schijnt te geven tot de vraag in den aanvang gedaan, of niet toenadering van beide zijden mogelijk is.

Wij gronden deze vraag vooreerst op het gunstig verschijnsel, dat, zooals wij daar even zeiden, punten van overeenstemming gevonden worden, waardoor het ons voorkomt, dat reeds de eerste stappen tot de gewenschte toenadering gedaan zijn.

Allereerst van de zijde der *Idealisten*. Ook door hen toch wordt het veld der empirie betreden en meer dan vroeger de ervaring als de beste leermeesteres gehuldigd en aanbevolen. Het is bekend, dat Prof. van Bell in geschrifte en ook bij andere gelegenheid, in onze vergaderingen van Modernen, on-

---

1) Woorden vau Prof. Hoekstra in Theol. Tijdschr. 1868, bl. 411. Men vergelijke hiermee de woorden van Dr. Bruining t. a. p. 1890 bl. 559: „Met de erkenning van plicht heeft men den voet gezet op het gebied der metaphysica, binnen het terrein der teleologische wereldbeschouwing; zooals het kernachtig, ik meen door Dr. A. Pierson, ergens is uitgedrukt: *wie plicht zegt*, *zegt God*. Immers, plicht te erkennen is een norm te erkennen, dien niet de mensch zich zelven stelt, maar die hem is gesteld; maar te spreken van een norm, die den mensch is gesteld, dat is toch òf spelen met woorden òf erkennen, dat de wereldorde, die den mensch voortbrengt, naar normen en doeleinden werkt. Of om het anders uit te drukken: Wie zegt, dat wij onder den naam van het zedelijk goede samenvatten niet maar wat schoon en aantrekkelijk, nuttig en aanbevelenswaardig enz. is, maar dat het iets is dat de mensch *gehouden* is om na te jagen en in zich te verwezenlijken, die heeft daarmede gezegd, dat de wereldorde waarin de mensch zijn oorsprong, den grond van zijn bestaan en van zijn zóo-zijn vindt, niet enkel als natuurkracht voortbrengend, maar ook als zedelijke macht gebiedend, „wet- en doelstellend werkt."

der toejuiching van velen, ook van schrijver dezes, op het belang der anthropologische studiën gewezen heeft en met weergaloozen ijver ons daarin blijft voorgaan. Het eigenlijk gebied der zedelijkheid noemt hij de anthropologie, al is het dat bij de bepaling van het wezen van den mensch de bodem der ervaring hem begeeft [1]), en hij metafyzisch onderzoek als zoodanig een uiting acht van 's menschen redelijk-zedelijke natuur [2]). Hoe het echter met die metaphysica gesteld is, leert ons het volgend betoog.

Eerst vernemen wij, dat de bijna als regel in de geschiedenis voorkomende vereeniging van zedelijkheid met godsdienst grond geeft voor de stelling, dat de drang tot metaphysische bespiegeling wezenlijk behoort tot de onvergankelijke eigenaardigheden der ontwikkeling van den redelijk-zedelijken aanleg der menschelijke natuur [3]). Op het feit van den innigen band tusschen godsdienst en zedelijkheid is dus dat andere feit gegrond, dat de menschelijke geest zich verdiept in het nasporen van dingen, die buiten de limiet der ervaring liggen. Metaphysica en Godsdienst zijn dus — sit venia verbo — lotgenooten. Maar als ons dan verder gezegd wordt, dat tusschen de feitelijke werkzaamheid van vrije zelfbepaling uit plichtbesef, in overeenstemming met een geëerbiedigde zedewet, en godsdienstige overtuigingen geen zoo noodzakelijk verband bestaat, dat zedelijkheid niet zou kunnen aanwezig zijn zonder godsdienstigheid [4]), dan schijnt, het een met het ander in verband gebracht, hieruit te volgen, dat ook de steun der metaphysica voor de zedelijkheid gemist kan worden. Twijfelachtig althans wordt haar waarde gesteld, verder dan tot een „misschien" kunnen wij het niet brengen [5]). Als men haar naam nog gebruikt, dan zij het als beeldspraak. Voor de verklaring

---

1) Theol. Tijdschr. 1881, bl. 138.

2) T. a. p. 1883, bl. 634: „Metaphysisch onderzoek als zoodanig is een uiting van 's menschen redelijk-zedelijke natuur."

3) T. a. p. bl. 637.

4) T. a. p. bl. 622; hiermee te vergelijken het in Theol. Tijdschr. 1881, bl. 163 voorkomende: „Zonder godsdienst is er wel zeker echte zedelijkheid."

5) T. a. p. 1883, bl. 631: „Aan welke invloeden *misschien* van bovenzinnelijke geaardheid en onnaspeurlijken oorsprong, die wij in de taal der metaphysica of van de godsdienst als invloed van de Godheid kunnen aanduiden, wij ook voor de mate onzer ontwikkeling tot humaniteit zeer veel te danken hebben enz."

van de uitingen van 's menschen zieleleven uit een *onnoodige* hoogere afzonderlijke „levenskracht" kan zij even weinig dienen, als voor de verklaring van het bewerktuigde lichamelijk leven de „physiologische" levenskracht dit gebleken is te zijn [1]).

Den invloed der evolutieleer is duidelijk te onderkennen, als wij den idealist, dien wij eerst het onvoorwaardelijk plichtbesef als een hooger trap van zedelijkheid, met verwerping van alle utilistische berekeningen van voordeel en genoegen, zien handhaven [2]), tevens hooren verklaren: De ontwikkeling neemt toe, naarmate het plichtbesef zijn oorspronkelijk karakter van opgelegden dwang verliest en overgaat in het karakter van met ongedwongen lust en liefde opgevolgde aandrift van de eigen redelijk-zedelijke natuur [3]). Mutatis mutandis schijnt hier een gelijksoortige gedachte uitgesproken, als wij boven [4]) van Spencer hoorden: „Iedere gedachte van dwang verdwijnt. Eerst doet de mensch het omdat hij moet, straks uit liefde tot het goede, uit innerlijken aandrang". Geen darwinist kan juister den ontwikkelingsgang schetsen dan Prof. van Bell in deze woorden: „Men is het er tegenwoordig vrij wel over eens, dat het samenleven der vroegste menschengeslachten een nog zeer eenvoudig, *eenstemmig* (is hier het „homogeneous" van Spencer bedoeld, waaruit later het heterogeene en meer samengestelde leven ontstond?) en gemeenschappelijk leven zal geweest zijn. Zeden, recht en zedelijkheid zullen aanvankelijk éen zijn geweest en zich eerst later hebben gedifferentiëerd" [5]). De inductie wordt te hulp geroepen [6]), wel niet volkomen in overeenstemming met de deductieve methode, elders [7]) gehuldigd, maar te opmerkelijker, omdat zij dient tot verklaring van eene der eerste notie's van de intuïtieve Moraal. Voorts wordt de lijn der ontwikkeling doorgetrokken van de lagere tot de hoogere soort, de dierlijke bestaanswijze de bodem genoemd, waarin het eigenlijk zuiver menschelijk zieleleven is neergelegd; er wordt gesproken van een zelfzucht, die nog niet tot zelfliefde

1) T. a. p. bl. 619.
2) t. a. p. 1887, bl. 589.
3) t. a. p. bl. 593.
4) bladz. 242.
5) t. a. p. bl. 582.
6) t. a. p. bl. 574: »Wij komen tot het inzicht van hetgeen *behoort* te zijn op grond en door middel van onze kennis van 't geen *blijkt* te zijn".
7) t. a. p. bl. 581, 587, 588 verg. t. a. p. 1888, bl. 136.

is ontwikkeld, maar daartoe dan toch eenmaal zich bij verdere ontwikkeling zal verheffen [1]). En, daar elke ware liefde bij zichzelve begint, zal men de gevolgtrekking niet onjuist noemen, dat ook Prof. van Bell niet afkeerig kan zijn van de leer der Empiristen, dat egoïsme zich indertijd tot altruïsme heeft ontwikkeld.

Staat ook Dr. Bruining wel zoover van deze meening af, als hij tegenover De Bussy, Van der Wijck, Hugenholtz en Rauwenhoff beweert, dat het zedelijk ideaal, de zedelijke eischen van eerlijkheid, rechtvaardigheid, goede trouw, welwillendheid, hulpvaardigheid en dergelijke, zich niet uit een den mensch van nature eigen zedelijken aanleg hebben ontwikkeld, maar haar oorsprong hebben te danken aan den invloed, dien het gemeenschapsleven uitoefent? Daaraan zal het dan ook toe te schrijven zijn, dat zelfs de eisch der liefde, de hoogste zedelijke eisch dien wij kennen, een eisch die veel meer insluit dan de voor gezellig samenleven en samenwerken vereischte bereidvaardigheid om elkander te ontzien en desnoodig behulpzaam te zijn, gereedelijk verklaard wordt uit den invloed van gewoonte op 's menschen innerlijk bestaan, van 's menschen neiging tot ideaalvorming en uit andere invloeden. Krachtens de wet, dat gewoonte neiging baart, zullen zich uit de egoïstische neigingen tot zelfbehoud, die langen tijd 's menschen eenige drijfveer tot handelen zijn geweest, door de eischen der samenleving de altruïstische neigingen ontwikkeld hebben; en wel op deze wijze, dat men eerst in anderen zulke neigingen op bijzonderen prijs stelde en ze hun als eischen oplegde, maar later ze op eigen gedrag overbracht. Zoo werd in zekeren zin juist door de werking van het egoïsme die hoogere trap van zedelijke ontwikkeling bereikt, waarop de mensch aan de gemeenschap zich leert wijden en altijd en overal de belangen van zijne medeleden met zijne eigene op éene lijn stelt [2]).

Aan deze en dergelijke uitdrukkingen onzer Idealisten ontbreekt slechts een meer specifieke aanwijzing van den aard van den ontwikkelingsgang en van de overgangen uit een lagere

1) t. a. p. 1883, bl. 625, 626.

2) t. a. p. 1890, bl. 293—297. Sympathie voor het denkbeeld van ontwikkeling heeft Dr. Bruining ook vroeger reeds meermalen betoond; zie Theol. Tijdschr. 1877, bl. 169, 170 en 1879, bl. 1 vlg. en 5 vlg.

tot een hoogere bestaanswijze, — die door de Empiristen door middel van natuurkeus en de wet der erfelijkheid of door andere fyzische en psychische wetten verklaard worden — om zuiver darwinistisch te kunnen heeten. Toch ontbreekt het onder hen niet aan zulken, die met duidelijke woorden hun verwantschap en ingenomenheid met het darwinisme verklaard hebben. Prof. Knappert — die in de ateleologische natuurbeschouwing van Haeckel het graf ziet van godsdienst en zedelijkheid, onbestaanbaar met het gevoel van onvoorwaardelijk plichtbesef — geeft aan de descendentieleer van Darwin allen lof, neemt geen aanstoot aan de leer der natuurkeus, omdat de liefde er door zal zegevieren (een gevoelen, waarmee een andere idealist, namelijk De Bussy [1]), zich in 't minst niet kan vereenigen) en acht de idee der evolutie een middel om de zedelijkheid te bevorderen en het pessimisme te overwinnen. Onvoorwaardelijk aanvaart hij de conclusie, waartoe men door deze theorie komt, volgens welke, als al het andere, ook godsdienst en zedelijkheid langzaam ontstaan en zich nog voortdurend ontwikkelen. Aangenomen moet worden, dat in de ontwikkelingsgeschiedenis van den mensch een periode is geweest zonder godsdienst en zedelijkheid, en dat uit dezen toestand van lieverlede een hoogere is geboren, waaruit elke latere, eindelijk de onze, is ontstaan. Dit gevoelen rust op historische gegevens. Van alle zijden wordt dit resultaat bevestigd, ook door de ervaring van den dag, welke ons het ontstaan van godsdienst en zedelijkheid bij elken mensch als een langzaam worden leert kennen. Zijn er die dit denkbeeld gevaarlijk voor den godsdienst achten, omdat zij dan niet langer aan een onmiddellijke scheppingsdaad Gods kunnen gelooven, Prof. Knappert verklaart, dat, hoewel dit wondergeloof reeds lang voor hem gevallen is, de oorsprong van den mensch evenzeer het merk van het goddelijke blijft dragen, al zien wij daarin niets dan de geleidelijke ontplooiing van hetgeen door God in den mensch is gelegd. Ook de vraag naar den weg, dien de ontwikkeling der menschheid heeft genomen, kan nooit den godsdienst of de zedelijkheid benadeelen. De natuurkeus verandert onze betrekking tot God en menschen niet. Zijn er die vreezen dat, als de strijd om

1) In zijn „Ethisch Idealisme".

het bestaan de groote wet van 't leven is, liefde en zelfverloochening plaats zullen moeten maken voor de grofste zelfzucht, Prof. Knappert stelt ons opnieuw gerust en verzekert ons, dat Darwin ook de hoogste zedelijkheid uit de sociëele instinkten laat ontstaan, waardoor de strijd om het leven alle zelfzucht verliest en zich tot het kristelijk beginsel verheft. Naast dien strijd om het bestaan, en misschien daaruit voortkomende, wordt het beginsel der naastenliefde gevonden, dat ons dringt anderen te steunen en te helpen. Immers, zoodra de betere, de religieuse of de moreele mensch, in ons ontwaakt, begint deze ook zijn struggle for life [1]). — In deze onverholen instemming met de hoofdgedachte der descendentieleer treffen wij weer een van de punten van overeenstemming tusschen de voor- en de tegenstanders der idealistische zedeleer aan, die wij meermalen gelegenheid gehad hebben in de moreele kwestie op te merken; hier een overeenstemming met Haeckel, die even te voren om zijne mechanische levensbeschouwing bestreden was. Deze toch is, evenals Prof. Knappert, het volkomen eens met hen, die zich verzetten tegen de bedenking, dat de natuurkeus het recht van den sterkste proklameert; hij zegt daarvan: „De strijd om het leven brengt mee, dat het betere en meer volkomene over het zwakkere en onvolkomene zal zegevieren. In het menschelijk leven zal deze strijd steeds meer een strijd des geestes worden. Aan den mensch met het volkomenst verstand, niet aan den mensch met den besten revolver, zal de zegepraal verblijven" [2]).

Dat niet alle vertegenwoordigers der idealistische richting, zelfs de bekwaamsten, eenstemmig zijn over den te volgen weg, is wellicht meermalen opgemerkt en uit den aard der zaak iets, waarover wij ons niet te verwonderen hebben. Maar opmerkelijk is, dat, naar mate de een zich verwijdert van den ander, deze de empirische richting meer nadert. Ik meen dit optemerken in het verschil tusschen Dr. Hugenholtz en Prof. Rauwenhoff over den metafyzischen achtergrond van het plichtbesef. Herinneren wij ons eerst, dat Prof. Hoekstra reeds in het jaar '72 de stelling verdedigde: „het besef van onvoor„waardelijken plicht is òf zelfbedrog òf kan slechts verklaard

1) Theol. Tijdschr. 1879, bl. 230—236.
2) „Natürliche Schöpfungsgeschichte." S. 156.

„worden uit eenen metaphysischen grond in onzen geest." In de verduidelijking van de bedoeling dezer thesis had de defendens o. a. onderscheid gemaakt tusschen *betrekkelijk* en *volstrekt* onvoorwaardelijken plicht en dezen laatsten aangeduid als zulk een plicht, waarbij „de éene consideratie, dat het plicht is, voor onze bewustheid een *oneindige* waarde heeft [1])." Aan deze opvatting van plicht sloot zich Dr. Hugenholtz aan, en het is bekend, op welk een eigenaardige en talentvolle wijze hij dit denkbeeld in verschillende geschriften telkens weer uitgewerkt en er zijn metafyzisch stelsel op gebouwd heeft. Maar met de gevolgtrekking, door Hugenholtz gemaakt, kon zich Rauwenhoff niet in allen deele vereenigen. „Zal eene macht", — zoo had Hugenholtz gezegd — „als de in 't plichtbesef door ons erkende, mij onder eene gebondenheid kunnen brengen, waartegenover alle denkbare consideratie in 't niet verdwijnt, dan moet die macht ook de boven alles volstrekt verhevene zijn. Al wat slechts betrekkelijke waarde heeft, kan ook slechts betrekkelijk verplichten, alleen *oneindige waarde* kan volstrekte gebondenheid te weeg brengen." [2]) Daartegen nu laat Rauwenhoff zich aldus hooren: „Wij kunnen van hetgeen zich telkenmale als plicht aan ons imponeert beweren, dat het, in onderscheiding van al wat ons verder raadzaam of begeerlijk moge schijnen, volstrekt voor ons geldt: dat wij ten opzichte daarvan een besef van *moeten* hebben, waarvoor alle andere overwegingen moeten wijken. Maar daaruit volgt niet, dat, hetgeen wij als onzen plicht moeten erkennen, in zichzelf een oneindige waarde zou vertegenwoordigen; alleen dat het voor ons op den trap van zedelijke ontwikkeling waarop wij staan de *hoogste* waarde heeft [3])." Wat nu eens de hoogste waarde voor ons heeft, bezit dit later niet meer. De geschiedenis leert immers ook, dat het zedelijk ideaal zich wijzigt naar gelang de ontwikkeling vooruitgaat. De *inhoud* van het plichtbesef vertegenwoordigt daarom niet een volstrekte, oneindige, maar een relatieve, tijdelijke waarde. In denzelfden geest had dan ook Prof. Rauwenhoff in zijn wijsgeerig geschrift [4])

---

1) Theol. Tijdschr. 1872, bl. 31.
2) t. a. p. 1888, bl. 162. 3) t. a. p. bl. 186.
4) „Wijsb. v. d. godsdienst," bl. 265, 275, 276.

duidelijk genoeg gezegd, dat hij niet, als Hugenholtz, van het zedelijke noodzakelijk moest komen tot de metaphysica. „Wat bij godsdienst nooit ontbreken mag, namelijk het element van de betrekking tot een bovenzinnelijke macht, behoort niet noodwendig tot het wezen van het zedelijk beginsel.” „Wat het geweten (de wet van ons wezen) ons tot plicht zal maken, hangt af van aard en mate onzer ontwikkeling in verband met de in onzen kring heerschende denkbeelden aangaande het goede.” En dan volgen deze schoone woorden: „Het plichtbesef staat niet op zich zelf, is geen bloot vermogen zonder samenhang met denken en gemoedsleven. Wat gij uw plichtbesef noemt, dat zijt gij, gijzelf met geheel uw verleden, met geheel den kring uwer begrippen en voorstellingen, met al de aandoeningen, die zich in uw bewustzijn doen gevoelen.” En hij besluit aldus: „*Formeel*, als handelen uit plichtbesef, behoudt het zedelijke onveranderlijk hetzelfde karakter, *materiëel* is er voortdurend vooruitgang door de steeds voortgaande veredeling van den inhoud van het plichtbesef.” [1]) Duidelijk is hier het verschil tusschen Hugenholtz en Rauwenhoff, onmogelijk hier niet optemerken de beide nuances van het hedendaagsche idealisme. Rauwenhoff, kantiaansch in zijn opvatting van het plichtgevoel, [2]) die van wege dit plichtgevoel den mensch als persoonlijk zelfbewust wezen aan het algemeen natuurverband onttrekt, is verplicht, of liever, ziet zich genoodzaakt, voor zijn ledig begrip een inhoud te zoeken, en te putten uit de bron der werkelijkheid. Maar dáar heerscht het natuurverband, dáar is alles aan verandering, aan de wet der ontwikkeling onderworpen, en zoo kon het niet anders, of op het zedelijk gebied moet naast het absolute van het begrip „plicht” het relatieve van zijn inhoud zich doen gelden. Hugenholtz daarentegen, die den weg naar het bovenzinnelijke open gehouden heeft, werpt zich in de armen der albeheerschende macht en geeft aan het relatieve geen plaats. De een steunt, de ander bestrijdt de bewering der evolutionisten omtrent de relatieve waarde van den plicht. Spencer gaat slechts iets verder dan Rauwen-

---

1) Theol. Tijdschr. 1888, bl. 184.

2) Wijsb. v. d. G, bl. 257. „Wij zijn ’t met Kant eens..... zedelijk is alleen de plicht als plicht.”

hoff in dit éene opzicht, dat hij ook den formeelen plicht in iets hoogers laat overgaan. Ja ook Hugenholtz kan niet nalaten van zijn sympathie voor de evolutie-theorie te doen blijken, al vertrouwt hij haar slechts ten deele, en al blijft hij bij de toepassing van hare methode op het zedelijke ter verklaring van den overgang van het „begeerlijke" tot het „betamende" ter halve wege staan. [1]) Desgelijks de heer Koekebakker, hij roemt de theorie, zij ze slechts te waardeeren als een poging om het plichtbesef of het geweten „wetenschappelijk" te rechtvaardigen, en de wet te vinden naar welke het zich ontwikkelen moet [2]). Jammer maar, dat de Schrijver deze sympathieke woorden reeds het volgende jaar scheen vergeten te hebben of zóo weinig bleek doorgedrongen te zijn in de theorie, zooals zij is voorgedragen en in 't licht gesteld door een harer bekwaamste vertegenwoordigers, dat hij haar den toeleg toeschrijft de maatschappij der menschen in haar hoogste ontwikkeling gelijk te stellen aan de samenleving van mieren en bijen [3]). Waarlijk! een povere waardeering.

Na dit intermezzo hebben wij nog een anderen niet minder belangrijken strijd te vermelden, te weten den strijd over de nuttigheidsleer. In geen zaak zijn Idealisten en Empiristen zoozeer tot elkander genaderd als in het gewijzigd begrip van het *Utilisme*. Het is de idealist [4]) H. Sidgwick in zijn „The Methods of Ethics," die — volgens het verslag door den heer Koekebakker van dit belangrijk geschrift gegeven [5]) — van het Utilisme zegt dat het zijn recht kan bewijzen door aantetoonen, dat alle deugden de strekking hebben om geluk voorttebrengen en dat in moeilijke gevallen het utilisme te hulp geroepen wordt. Zelfopoffering, zegt hij, is met het utilisme zeer goed bestaanbaar; zoo ook de welwillendheid en in 't al-

---

1) Theol. Tijdschr. 1879, bl. 4, 27. 2) t. a. p. 1880, bl. 456.

3) „De Ontwikkelingsleer en de Zedeleer," Gids 1881, bl. 259—323.

4) Ik reken hem tot de Idealisten, omdat hij zijn geschrift aanvangt met deze verklaring: „De wetenschap der moraal houdt zich bezig met dat, wat *behoort* gedaan te worden. Hij begint alzoo met te onderstellen, dat er zekere dingen zijn, die onvoorwaardelijk *behooren* gedaan te worden, en vraagt er niet naar, of de ervaring deze onderstelling bevestigt.

5) Theol. Tijdschr. 1880, bl. 160—191.

gemeen de affectie's van 't familieleven; ook rechtvaardigheid, waarheid spreken, kuischheid zelfs. Alles ten bewijze dat de ontwikkeling van het zedelijk oordeel op weg is naar een meer bewust Utilisme [1]).

Het is vooral Prof. Hoekstra, die zich ten onzent voor een gewijzigd, laat mij zeggen, voor een veredeld Utilisme in de Zedeleer verklaard en het met kracht van redenen aanbevolen heeft [2]). Het grondbeginsel der nuttigheidstheorie noemt hij buiten allen twijfel volkomen juist [3]), maar de schets door Mill daarvan gegeven een karikatuur [4]). Eerst wordt het verouderd utilisme van Mill-Bentham op afdoende wijze weerlegd, het dwaze en onmogelijke aangetoond van het streven om de lusten tegen elkander af te wegen, waarbij de mensch als derde het rechterschap uitoefent. Vervolgens wordt ons breedvoerig en overtuigend voor oogen geschilderd het ontstaan, de uitbreiding en de werking van het ware nuttigheidsbeginsel. Op evolutionistische wijze (als ik het zoo zeggen mag) wordt de vraag opgeworpen en beantwoord: „hoe is het ontstaan der zedelijke regelen en denkbeelden te verklaren? hoe is het plichtbesef ontstaan?" [5]). Oorspronkelijk heeft de mensch niet de minste zedelijke bewustheid. Het zinnelijk-aangename zal hij goed, het zinnelijk-onaangename kwaad noemen [6]). Vervolgens ontstaat de goede en kwade *wil* door verkeer met menschen. Wat in 't algemeen goedgekeurd wordt is dan de algemeene wil en wordt regel van het goede. Hieruit wordt tevens verklaard het ontstaan van het zedelijke (eerlijkheid) uit het onzedelijke (diefachtigheid). Want: „ondersteld dat in eenigen kring alle personen diefachtig zijn, dan zijn alle bijzondere willen op dieverij gericht, maar dan zal de algemeene wil juist gericht zijn op het bedwingen van dit kwaad, omdat ieder persoon in zulk een kring, nevens den wil om anderen te bestelen, den niet minder bepaalden wil heeft om zelf niet door anderen bestolen te worden." De conclusie is dan: het ontstaan van de zedelijke regelen in de menschenwereld is te

---

1) t. a. p. bl, 180—182.

2) In zijn „Het nuttigheidsbeginsel als richtsnoer van het zedelijk oordeel," in de Gids, jaarg. 1865.

3) t. a. p. bl. 276, 421.

4) t. a. p. I bl. 438.

5) t. a. p. I, bl. 441.

6) t. a. p. I, bl. 442.

verklaren uit het beginsel van het algemeene belang, d. i. het *nuttigheidsbeginsel* [1]). 's Menschen zedelijk willen, streven en handelen vindt ten slotte zijne verklaring in de organische eenheid van geheel het menschengeslacht. *Eigen geluk* en geluk van anderen of *algemeen welzijn* staan niet *nevens* elkander, zoodat het eene tegen het andere opgewogen wordt; neen, de actieve bevordering van het algemeene welzijn is tevens de hoogste en beste bevordering van zijn eigen geluk [2]). Doel der zedelijkheid is dienvolgens: zelfverwezenlijking door middel van onverdeeld streven naar het algemeene welzijn met bewustheid en met vasten wil [3]).

Maar tegen de Utilisten en Hedonisten is wel eens aangevoerd, dat het genot, 't welk zij prediken, een laag en verachtelijk doel is, den mensch tot een dier, de menschheid tot een kudde zwijnen verlaagt, — *ἡδονὴ τέλος, πόρνης δόγμα.* Om zulk eene beschuldiging te weerleggen, komt nu de empirist Barrett [4]) van zijne zijde den idealisten te gemoet, door aan te toonen, dat in zijn stelsel „genot'' een geheel andere beteekenis heeft dan voldoening van de laagste zinnelijkheid. *Genot* is voor hem: de volkomen overeenstemming van de beide zijden van 's menschen natuur [5]). Of ook zoo: *Goed* is de naam voor het volbrengen der functie in een organisme; en dit van de innerlijke zijde beschouwd, als de gewaarwording die op het volbrengen volgt, is *genot.* Beide zijn identisch, en uit dien oorsprong vindt het zedelijk leven zijn verklaring en zijn motiveerende kracht [6]).

Nog in een ander opzicht zien wij toenadering ook van de zijde der *Empiristen.* Spencer b. v. neemt, zooals wij gezien hebben, nevens de nuttige doeleinden zekere intuïtie's of neigingen aan, die wij kunnen beschouwen als de georganiseerde ondervinding van het oneindig getal geslachten, dat ons is voorgegaan. Het is niet mogelijk, op ieder gegeven oogenblik

---

1) t. a. p. I, bl. 443, 444. 2) t. a. p. II, bl. 81.

3) t. a. p. II, bl. 91. Opmerkelijk is het, dat Hoekstra op zijn theologisch standpunt uitzondering maakt voor de „natuurlijke'' deugden, ze verklaren wil door de causaalwet.

4) In zijn „Physical Ethics or the Science of action'', volgens Koekebakker, Theol. Tijdschr. 1880, bl. 425—460.

5) t. a. p. bl 455. 6) t. a. p. bl. 450.

alle mogelijke gevolgen, die eene door ons te verrichten daad kan hebben, te voorzien en eerst dan te handelen, als men die gevolgen nauwkeurig overwogen heeft. Bovendien, zooals Prof. Hoekstra terecht opgemerkt heeft [1]), het gaat niet aan, „in de gebrekkige werkelijkheid al het zedelijk goede uit één enkel beginsel te verklaren, daar er inderdaad een oneindige menigte van drijfveeren, en wel van de meest verschillende soort, bij de onderscheiden menschen in werking moet treden, om al die handelingen te voorschijn te brengen, waaraan wij toch den naam van betrekkelijk zedelijk goede handelingen geenszins mogen ontzeggen". Nu kan men hierbij verschillend te werk gaan en in het gebrek voorzien. Men kan met de Idealisten een doel stellen, nl. zelfverwezenlijking, gedreven en gedragen krachtens den aanleg der menschelijke natuur door het geloof aan onze bestemming òf, wil men, aan de idee van het koninkrijk Gods. Of ook, men vraagt, empirisch te werk gaande, wat er geschied is, d. i. hier, wat er door de zedelijke menschen gedurende de eeuwenlange ontwikkeling van ons geslacht gedaan is en dientengevolge zal en moet gedaan worden. Het darwinistisch stelsel toch leert, dat er in den loop van de ontwikkeling der menschheid onder den invloed van het nuttigheidsbeginsel algemeene beginselen, normen, zijn opgetreden, die de menschelijke daden beheerschen, omdat zij nut en geluk aanbrachten voor hen, die ze getrouw opvolgden, en daardoor gezag over hen verkregen. Door deze aantenemen als de resultaten van de ervaring der voorgeslachten en ze als regels van gedrag te laten gelden nadert Spencer eenigszins het gebied der Idealisten en meer bizonder dat der Intuïtionisten [2]). Dezen toch gaan uit van de fundamenteele onderstelling, dat wij het vermogen — oorspronkelijk of geworden, dat doet er niet toe — hebben, duidelijk te zien, welke handelingen in zichzelf goed of redelijk zijn. Om daarin echter niet te dwalen, tracht men algemeene maximen en formulen daarvoor te vinden, en deze worden dan opgedolven uit de positieve moraal der gemeenschap. In de positieve moraal vindt men werkelijk overal dezelfde notie's, maar niet altijd scherp

1) De Gids 1865, II, bl. 90.

2) Als men hierop let, zal men ook de kritiek wijzigen, door Dr. Hugenholtz uitgesproken, Theol. Tijdschr. 1880, bl. 39 vlgg.

bepaald. Daaruit behoort dan opgemaakt te worden het algemeen zedelijk oordeel, dat daaraan ten grondslag ligt. Zoo heeft men verkregen notie's van welwillendheid, recht, goede trouw, waarheid spreken e. a., die bij de praktijk vrij voldoende aanwijzen, wat wij te doen hebben [1]). Door deze intuïtieve moraal te aanvaarden, door ook in de theologische moraal waarheid te erkennen, eindelijk door ook volmaking en deugd als doel aantenemen, — gene, omdat zij het hoogste omvat, waarheen de ontwikkeling leiden moet, deze, omdat het nabijliggend doel is het vervullen der voorwaarden voor 't hoogst ontwikkeld leven, — toont Spencer genoegzaam, dat ook hij, zooveel hij vermag, wil meewerken tot die eenigheid des geestes, waartoe alle waarheidsvrienden verlangen en trachten te komen.

Voordat wij van dit onderwerp afstappen, moeten wij nog even terugkeeren tot de bespreking van het nuttigheidsbeginsel. Daarna zullen wij zeggen, hoe wij wenschen te staan tegenover de eischen der metaphysica. Volledigheidshalve vermelden wij zoo kort mogelijk den strijd tusschen Prof. Hoekstra [2]) en Prof. Van der Wijck [3]). De kwestie loopt hierover, of geluk de *maatstaf* kan zijn ter onderscheiding van goed en kwaad. Dit was hetgeen Prof. Van der Wijck had beweerd. Prof. Hoekstra ontkent dit. Wel is deze, zooals wij gezien hebben, vóor het nuttigheidsbeginsel, maar in dezen zin, dat hij gelooft: uit het zedelijk handelen zal ten laatste het welzijn der wereld geboren worden; dit welzijn moet dan ook de leuze wezen van allen, die ons geslacht op het pad der ontwikkeling verder willen brengen. Maar, voegt hij er aan toe, voor het zedelijk leven zijn wij daarmee nog weinig gebaat, omdat wij zoo zelden in staat zijn de gevolgen onzer handelingen te voorzien, of zij heilzaam zullen zijn of niet. De wereldgeschiedenis pleit niet onvoorwaardelijk ten gunste van het nuttigheidsbeginsel. En in meer beperkten kring, bij de afzonderlijke daden, is daaromtrent nog veel minder zekerheid te verkrijgen, en laat de ervaring ons in den steek. Ergo: wij hebben een ander richtsnoer noodig, namelijk 't getuigenis van het geweten, dat

1) Theol. Tijdschr. 1880, bl. 172, 173, 176.
2) „Beoordeeling van het Utiliteitsbeginsel, enz." Theol. Tijdschr. 1868, bl. 390 vlgg.
3) „Onderscheid tusschen goed en kwaad", Theol. Tijdschr. 1869, bl. 42 vlgg.

wij zedelijk handelen. Wij keuren eene daad goed, niet op grond van de lessen der ervaring, maar op grond van ons geloof aan het ideaal. Het hoogste doel van ons zedelijk streven moet niets anders zijn dan de bevordering der zedelijkheid zelve. De nuttigheidstheorie is niet in staat aan het begrip van plicht de plaats aan te wijzen, die daaraan toekomt. Plicht is een onvoorwaardelijk gebod van onzen wil, waaraan de belangen niet toe of afdoen, en waarvoor de nuttigheidsleer geen grond kan aanwijzen. Het gevoel van onvoorwaardelijke verplichting kan alleen verklaard worden uit de bewustheid van een algemeene, in het wezen van den mensch gegronde, wet, waaraan de mensch zich onderwerpen *moet*, terwijl deze bewustheid zelve uitsluitend rust op eene in zijne natuur gegronde *bestemming*, die hem den plicht oplegt zichzelf te verwezenlijken, d. i. de geestelijke gemeenschap te ontwikkelen door de liefde.

Prof. Van der Wijck doet daartegenover uitkomen, dat geweten, plichtgevoel, zucht naar volmaking, eergevoel, bewustzijn van eigen waardigheid, hooge dunk van 's menschen bestemming en dergelijke prikkels meer wel *motieven* of *drijfveeren* tot zedelijk handelen mogen zijn, maar geen *maatstaf* of *richtsnoer*, omdat zij niet altijd veilige gidsen zijn. Hij luistert zijne bedoeling door een voorbeeld op. Hannibal achtte het zijn plicht, als wreker van zijn grootvader Hamilcar op te treden, de stad Himera op Sicilië te verwoesten, de vrouwen en kinderen onder zijne soldaten te verdeelen en de drieduizend mannelijke gevangenen op de plaats zelve van Hamilcar's nederlaag een eerloozen dood te doen ondergaan. Het plichtgevoel moet dus met iets anders verbonden worden, zal de daad zedelijk goed kunnen zijn: het geluk is en blijft de maatstaf van goed en kwaad. Maar omdat het geluk niet altijd in de eerste plaats kan worden nagestreefd, maakt men gebruik van secundaire doeleinden: waarheid, eerlijkheid, kuischheid enz., welke wij echter, als zij ons op tegenovergestelde wegen lokken, als b. v. vriendschap en ambt ons tegenstrijdige eischen stellen, laten varen, om tot het hoogste beginsel van nuttigheid onze toevlucht te nemen. Het is waar, dat men de gevolgen van iedere op zichzelve staande daad niet altijd berekenen kan. Maar men gaat anders te werk, men neemt klassen van

daden; daarvan kan men wel zeggen, of zij heilzaam of verderfelijk zijn. Laat mij gevraagd worden — zegt Van der Wijck — of leugen slecht is. Mijn antwoord zal zijn: ja; want leugen en bedrog jagen de menschen tegen elkander in het harnas, verstoren het wederzijdsch vertrouwen en maken alzoo het maatschappelijk leven onmogelijk. Die het utiliteitsbeginsel verwerpt kan op deze vraag geen antwoord geven of beweegt zich bij zijn betoog als in een cirkel. En als men zegt, dat de moraliteit van zekere gedragslijn niet afhangt van den zegen dien zij verspreidt, maar dat omgekeerd het geluk, dat zij ten gevolge heeft, afhangt van hare moraliteit, dan onderstelt men misschien, dat dat geluk gezocht moet worden in de zelfvoldoening, den innerlijken vrede; men vergete dan echter niet, dat — getuige het voorbeeld van Hannibal, getuige de ervaring in 't algemeen — deze zelfvoldoening, deze innerlijke vrede gepaard kan gaan zoowel met vermeende als met wezenlijke plichtsbetrachting. Men geeft toe en beweert, dat iedere zedelijke klasse van daden nuttig is, en dat wij dus, indien wij weten willen, welke daden van klassen nuttig zijn, onderzoeken moeten, welke klassen van daden zedelijk zijn. Maar — vraagt Van der Wijck — indien de zedelijkheid van eenige klasse van daden niet van hare nuttigheid afhangt, wat waarborgt ons dan, dat iedere klasse van zedelijke daden nuttig is? En hoe zullen wij onderzoeken, welke klassen van daden zedelijk zijn? Slechts het nuttigheidsbeginsel kan hierop het antwoord geven. Wij leeren er namelijk dit door. Een klasse van daden is dan zedelijk goed, wanneer het haar strekking is, het geluk dat in deze wereld bestaat te verhoogen, of wel haar leed te verminderen. Eene klasse van daden is slecht, wanneer het haar strekking is, het leed dat in deze wereld bestaat te vermeerderen, of wel haar geluk te verminderen. Van iedere soort van nuttige daden kan men zeggen, dat men verplicht is ze te doen, of ten minste dat men niet verplicht is ze natelaten. Van iedere soort van schadelijke daden, dat men verplicht is er zich van te onthouden.

Doch genoeg van dezen strijd over het nuttigheidsbeginsel. Daarbij hoorden wij Prof. Hoekstra zeggen, dat, als wij alleen de ervaring raadplegen, het onvoorwaardelijke plichtbesef niet begrepen wordt. Hij voegt er aan toe: „de verklaring daarvan

voert ons ten slotte midden in de metaphysica". Een uitvoerig betoog heeft de hoogleeraar aan dit onderwerp gewijd bij een andere gelegenheid [1]). Ook daar wordt beweerd: bloote empirie kan ons niet brengen, waar wij wezen moeten; hoe men ook het onderzoek naar alle kanten voortzet, wij stuiten op moeilijkheden, we moeten de limiet der ervaring overschrijden. Waarlijk, het vereischt geen geringe inspanning van ons denkvermogen, om met 's hoogleeraars streng logische redeneering, zijne altijd met zout besprenkelde reden, niet mee te gaan, en, waar zijne krachten schijnen te kort te schieten [2]), de vermetelheid te bezitten van te beweren, dat men verder moet zien. Toch kunnen wij niet nalaten, plaats te geven aan een bedenking van Prof. Opzoomer, die de slotsom van Prof. Hoekstra's betoog bestrijdt op grond vooreerst hiervan, dat het goede tevens het plichtmatige is, en vervolgens dat men, door het plichtbesef uit de liefde te verklaren en het goede zelf als doel te stellen, zich toch op empirischen bodem blijft bewegen. Ook Spencer kan daarom de deugd tot doel verheffen en bij gevolg tot motief om te handelen, als maar het nuttige, het voor den handelenden persoon of voor anderen en allen heilzame, de *maatstaf* blijft.

Een tweede grond voor onze vraag, of eene toenadering van Idealisten en Empiristen mogelijk is, vinden wij in de verplichting om, bij erkenning van determinisme en van evolutieleer, konzekwent en zichzelf gelijk te blijven. En dat beide partijen èn aan het determinisme getrouw willen zijn èn van het denkbeeld van evolutie niet afkeerig zijn, mogen wij na al het tot hiertoe overwogene aannemen. Het komt er nu maar op aan, dat ieder die *a* heeft gezegd, ook *b* zegge.

Laat ons eerst spreken over *evolutie* en wat daartegenover staat: de *teleologische* wereldbeschouwing. Terecht heeft eens Prof. Oort beweerd, dat men vergeefs getracht heeft, de teleologische wereldbeschouwing te verklaren als uitvloeisel van het zedelijk bewustzijn; immers, het plichtbesef zegt: gij zult

---

1) Zie de „Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk. 2e Reeks, Dl. III, blz. 83—183.

2) Hoekstra zegt: „Maar nu zijn mijne krachten ook uitgeput", t. a. p., bl. 148.

doen wat gij erkent goed te zijn, onverschillig wat er de gevolgen van zijn, onverschillig in hoever uw leven bekroond wordt; hoe kan hieruit dan volgen, dat het goed moet zegepralen? [1]). Maar, zegt men, de evolutieleer onderstelt toch een doel, waarnaar door vorming van het hoogere uit het lagere gestreefd wordt. Deze meening rust echter op een misverstand. De evolutionisten, als alle natuurkundigen, spreken wel van een „grondplan" der organische wezens, om daardoor aan te duiden den nauwen samenhang en de symmetrie der deelen, aan de organismen in onderscheiding der anorganische wezens eigen. Maar daarmee is niet gezegd, dat al de organische wezens, wat hun mechanisme aangaat, ook overleg, rede en doelmatigheid hebben, evenals de met verstand handelende wezens. Wij moeten niet vergeten, dat de menschelijke geest de dingen buiten hem wel waarneemt in die verhouding, waarin zij dáar werkelijk voorkomen, maar die verbinding toch onmiddellijk en onwillekeurig overzet in de taal, welke alleen hij spreken kan. Wij kunnen nu eenmaal niet anders dan van *ontwikkeling*, *doel* en zoo ook van *natuurkeus* spreken, waar alleen verbindingen en veranderingen in die verbindingen waargenomen worden. Van „blind toeval" behoeft bij ontkenning van het doelmatige daarom toch nog geen sprake te zijn; want het begrip „toeval" is evenals het begrip „doel" niet aan de natuur, maar aan onzen geest ontleend. De natuurkundigen spreken van „toeval" alleen in den zin van een gebeurtenis, wier oorzaken in 't geheel niet of slechts zeer algemeen kunnen opgegeven worden. Bovendien, in de natuurwetenschap staat tegenover het doelmatige niet het „doellooze", maar het „mechanische". Er bestaat volgens de evolutieleer wel samenhang, opvolging, in vele gevallen ook constante opvolging, zoodat wij vaak van wet spreken, maar meer niet. Indien wij in de natuur van verstand, rede, overleg of geest wilden spreken, dan zouden wij ons uitdrukken naar *analogie van den menschelijken geest*. Maar de analogie is ten allen tijde een slecht bewijs geweest [2]). Als men dus een-

---

1) Theol. Tijdschr. 1889, bl. 569.

2) Mr. C. W. Opzoomer, De Weg der Wetenschap", blz. 116: „Analogie leidt nooit tot meer dan waarschijnlijkheid". Verg. zijn „Het wezen der kennis" 2de druk. bl. 154 vlgg.

maal toegeeft, dat de wetenschap als zoodanig niet te vragen heeft naar de causae finales, het *waartoe*, maar naar de krachten en wetten, *waaruit* de verschijnselen oorzakelijk te verklaren zijn, dan is tevens over de teleologie het oordeel uitgesproken. Wil men de zedeleer als een wetenschap behandelen, en niet slechts als een handleiding voor een gebrekkige praktijk, dan heeft men zich streng te houden aan de methode der natuurkundige wetenschap.

Te meer, daar dit den determinist als eisch gesteld wordt. Dat ook op *deterministisch* standpunt van een *moeten* sprake kan, ja moet zijn, heeft reeds Scholten in zijn „De Vrije Wil" aangetoond. „Waar het vermogen des gevoels bestaat", zegt hij, „daar moet, ook naar mate der ontwikkeling van dat vermogen, de erkende zedelijke waarheid door den mensch gevoeld worden. Behoort het gevoel evenals de rede tot 's menschen natuurlijke vermogens, dan moet de mensch in dezelfde mate, waarin zijn gevoel ontwikkeld werd, wat hij met zijne rede erkent ook gevoelen, en wat hij levendig gevoelt ook willen" [1]). Volgens Scholten hangt de zedelijkheid samen met de wet der ontwikkeling; zonder deze samenhang zou zij het produkt van toevalligheden zijn. En dat ook in dien samenhang op deterministisch standpunt alleen berouw, schuldbesef en gevoel van verantwoordelijkheid eerst recht worden verstaan, wordt door hem, gelijk bekend is, op de helderste wijze in 't licht gesteld [2]). De zedelijke begrippen — zegt Scholten — komen eerst in het determinisme tot hun recht [3]).

„Toen Spinoza, volgens het verhaal van Auerbach, voor de synagoge terecht stond en door de Rabbijnen met vervloekingen werd overladen en gelast werd zijne gevoelens af te zweren, gaf hij ten antwoord: *ik kan niet, en ook gij kunt niet anders; ik vloek u niet.* Zoo bracht hij de ware verdraagzaamheid, als gevolg van de ontkenning van den vrijen wil, in praktijk" [4]). En — zeggen wij — als gevolg van zijn natura-

1) Bladz. 174.

2) t. a. p. bl. 197 vlgg., 217 vlgg., 239. Ook Barrett „Phys. Ethics cett." staat aan de zijde van Scholten in zijne verklaring van Verantwoordelijkheid enz. Theol. Tijdschr. 1880. bl. 446.

3) t. a. p. bl. 240.

4) t. a. p. bl. 248.

lisme. Hij is het levend beeld geweest van zijn natuurlijk stelsel, waarin alle dingen, ook de verschijnselen op het zedelijk gebied, 's menschen daden en bedoelingen, geschieden volgens de wet van oorzaak en gevolg.

De vruchten van dat stelsel zijn te zien in de leer over de hartstochten of affecten. Bij de lezing zijner Ethiek treft ons telkens de overeenkomst met de werkelijkheid, als het beste bewijs voor de waarheid zijner hypothese. En de samenhang èn de fijne onderscheiding èn de overgang van den eenen in den anderen vorm komen — om slechts één voorbeeld uit vele te noemen — ten duidelijkste uit in 't geen hij zegt omtrent den *hoogmoed* en de *zelfvernedering*. Beide zijn naar zijn meening kwaad, maar grenzen aan elkander [1]). Hij herinnert daarbij, dat ook deze affecten alleen daarom door hem kwaad genoemd worden, omdat zij dit zijn uit het oogpunt van nuttigheid. Voor 't overige zijn ze natuurwetten, evenals alle andere dingen; en in de natuur geschiedt niets, dat haar als een fout kan worden toegerekend. Die dit goed inziet, zal niets haten, met niets den spot drijven of het verachten [2]). Het darwinisme beveelt zich — en 't zelfde kunnen wij van het spinozisme en de evolutie-theorie zeggen — hierdoor aan, dat het door de onverbreekbare wetten, welke het ons doet zien, meer vastheid en duurzaamheid geeft aan de zedelijke gevoelens. Niet licht zullen deze uit de menschen-maatschappij verdwijnen, en, zoolang de beschaving vooruitgaat, zullen ook de bezwaren langzamerhand vervallen, die nu nog ten gevolge van de vroeger aangewezen gebrekkige adaptatie van de neigingen aan de omstandigheden op de empirische methode drukken. Dat ook de goed- en afkeuring onzer daden en ook het plichtbesef door haar wèl geconstateerd zijn, hebben wij boven gezien.

Ten slotte ga ik nog eenige *bedenkingen* bespreken, die tegen de empirische methode worden gemaakt.

---

1) Eth. P. IV, Propos. LVII, Schol. „Abiectio quamvis superbiae sit contraria, est tamen abiectus superbo proximus."

2) Eth. Pars III, Praef. „Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui". Pars IV, Propos. L, Schol. „Qui recte novit, omnia ex naturae divinae necessitate sequi et secundum aeternas naturae leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod odio, risu aut contemptu dignum sit". Verg. Propos. LXXIII, Schol.

Een *eerste* bedenking luidt: de overgang van egoïstische in altruïstische Moraal is niet te constateeren. — Ons antwoord is: historisch is die ontwikkeling bewezen; wij beroepen ons daarvoor op de uiteenzetting van Spencer's theorie, hierboven door ons gegeven [1]). Om in geen herhaling te vervallen, willen wij hier alleen nog wijzen op de stelling en het bewijs daarvan reeds door Spinoza gegeven, te weten dat „de menschen eerst dan nuttig voor elkander zullen zijn, als ieder het meest zijn eigen nut zoekt, 't geen door de ervaring bevestigd wordt" [2]). Elke ware liefde — zooals een fransch spreekwoord zegt — begint met zichzelve. Een uitvoerig betoog, der lezing overwaard, laat Spinoza op zijne thesis volgen. Men zij echter gewaarschuwd, dat wat eens in de historie zoo was zich nu niet meer kan herhalen wegens veranderde omstandigheden. Ieder, die de ontwikkelingsgeschiedenis van kind tot man of vrouw kent, zal daaraan steeds denken.

Een *tweede* bedenking tegen de empirische methode is deze, dat zij aan de begrippen van zedelijk goed en kwaad geen *absolute* waarde hecht. — Deze bedenking raakt het hart der kwestie, zij is tegen het *relatief* karakter der empirische Moraal gericht. Wij moeten haar dus helder in 't licht stellen, opdat beide partijen elkander goed verstaan. *Gij*, idealisten, acht dit onze zwakheid — zoo spreken de ervaringsmannen — dat *wij* het niet verder kunnen brengen dan tot een „het zal geschieden", terwijl „het *behoort* te geschieden" uw vaste burg is. *Wij* kunnen slechts *regels* van gedrag geven, *gij* geeft *ge-*

---

1) In zijn onlangs uitgekomen geschrift „Justice", pag. 32, zegt Spencer: „Every altruistic feeling presupposes experience of the corresponding egoistic feeling. As, until pain has been felt, there cannot be sympathy with pain, and as one who has no ear for music cannot enter into the pleasure which music gives to others; so the altruistic sentiment of justice can arise only after the egoistic sentiment of justice has arisen. Hence where this has not been developed in any considerable degree, or has been repressed by a social life of an adverse kind, the altruistic sentiment of justice remains rudimentary". Wat Hartmann (Phänom. d sittl. Bew.) zegt van de zelfzucht, dat zij tot zelfvernietiging leidt en zoo zichzelve veroordeelt, geldt alleen van het lage egoïsme, dat in zijn ontwikkeling is blijven staan.

2) Zie Eth. P. IV, Propos. XVIII en volgg., en Propos. XXXV, Corol. 1, 2: „Homini nihil inter *res singulares* (*eindige* of *contingente* dingen volgens de derde definitie) utilius datur quam homo. Tum maxime homines erunt sibi invicem utiles, quum maxime unusquisque suum utile sibi quaerit. Ipsa etiam experientia .... testatur, ut omnibus fere in ore sit: hominem homini Deum esse".

boden. Wij achten ons gebonden door de wet van oorzaak en gevolg, *gij* stapt over in het rijk der vrijheid. Laat ons nu verder zien. In éen zaak zijn wij het met elkander eens, dat niemand van ons den laatsten of diepsten grond der verschijnselen (hier der zedelijke daden), de ultimate reality, kent, en dat ook de psychologie nog wijst op een onverklaard residuum. Voor wien van ons, dus vragen wij, is nu de zedelijke daad beter gesanctioneerd: voor *u*, die een bovenzinnelijke werking aanneemt; of voor *ons*, die, schoon de laatste grond der dingen aan onze waarneming ontsnapt, vertrouwend den weg der ontwikkeling blijven bewandelen? Voor *u* moet het verband met eene macht, door de ervaring niet te kennen, altijd verborgen blijven, terwijl *wij* de onderlinge verhouding der dingen trachten in te zien, omdat wij het kunnen; een grond, zij het al niet den diepsten, aanwijzen voor onze daden; en hooge, betrekkelijk hoogste waarde toekennen aan de zedelijkheid, al is het dan geen absolute, daar nu eenmaal het rijk van het absolute voor *u* zoowel als voor *ons* afgesloten is. — — — De strijd is nog niet beslist. Het schijnt echter, dat de empirische Moraal vruchtbaar zal worden voor de praktijk des levens en o. a. zal bijdragen tot oplossing van het „maatschappelijk vraagstuk". Zij ontwijke dan echter het gevaar, te verloopen in een Moraal van het succes, nu zij den schandnaam van de „leer der kansrekening" te zijn ver van zich geworpen heeft. Zij zoeke haar kracht hierin, dat zij het voor een ieder duidelijk make, dat wat in het natuurverband geschiedt *behoort* te geschieden.

De bedenking van Schurman[1]) tegen de darwinistische opvatting van het zedelijk bewustzijn als iets afgeleids berust op zijn verwerping van het darwinisme in zijn geheel, waarmee ik mij volstrekt niet vereenigen kan. „De natuurkeus, zegt hij, heeft geen scheppend vermogen. Zij heeft een veel nederiger taak te vervullen, namelijk die van een rechter, die ter rechtbank zit om het oordeel uit te spreken over alle vormen die oprijzen, sommige ter dood te veroordeelen, andere, die deze straf over haar voltrekken, tot hooger leven te bevorderen. Om echter te weten te komen, of er een doeleinde is in de levens-

1) The Ethical Import of Darwinism, pg. 110.

vormen, moet gij uw blik van den rechter afwenden en de vormen zelve onderzoeken, die zijn uitspraak verbeiden". De fout, door Schurman in deze beeldspraak begaan, ligt voor de hand. De schrijver, die overigens niet blind is voor de verdiensten van Darwin, doet onrecht aan de wetenschappelijke methode in 't algemeen, die aan alle beoefenaars der exacte wetenschappen zonder onderscheid eigen is. Op grond van de gemaakte bedenkingen van Schurman, die het causaalverband in de natuurwetenschap niet wil laten gelden, kan dus aan Darwin het recht niet ontzegd worden, door middel van de natuurkeus het geweten te laten ontstaan. Men kan daartegen alleen bedenking hebben, omdat daardoor het geweten een relatief karakter verkrijgt, van uit een metafyzisch standpunt; maar deze bedenking hebben wij zoo even beantwoord.

Een *derde* bedenking, met de laatst besprokene nauw samenhangende, gericht tegen de methode van het empirisme is, dat zij de zedelijke idee uit het sociëele welzijn laat voortkomen, zooals wij boven beschreven hebben. Daarbij wordt, gelijk wij zagen, alle gewicht op het *doel* der handeling gelegd; daarentegen is het *motief* slechts iets bijkomstigs. Het doel is „het algemeene welzijn". Maar van de omstandigheden wordt alles afhankelijk gemaakt. Ter bestrijding van dit denkbeeld wordt nog al eens gebruik gemaakt van een minder gelukkig door Darwin gekozen beeld, dat al de gebreken zijner hypothese, naar men meent, bloot legt. Te weten, Darwin heeft eens het volgende gezegd [1]: „Stel dat de mensch onder volkomen dezelfde voorwaarden opgevoed was als de honingbij, dan kan men nauwelijks betwijfelen, of de ongehuwde vrouwen onder ons zouden het, evenals de werkbijen, voor een heiligen plicht houden, hare broeders te dooden; de moeders zouden hare onvruchtbare dochters trachten te vermoorden, zonderdat iemand er over dacht om tusschen beide te komen". Zulk eene taal zou in staat zijn om het bloed in onze aderen te doen verstijven, als wij bedenken, wat het lot der menschheid zou zijn, als de hartstochten eens losgelaten werden. Mijns inziens had Darwin de stelling, die hij poneert, gerust achterwege kunnen laten, omdat hij zelf de verwezenlijking er van hoogst

---

1) Afstamming van den mensch, I, 19.

onwaarschijnlijk, ja onmogelijk acht. Hij zegt wel, dat, als het geweten uit het sociaal instinkt en dit instinkt uit den trek tot gezelligheid en uit de samenleving ontstaan is, als het algemeen welzijn er niet door geschaad werd, de mensch aan zijne lusten zou botvieren zonder er eenige gewetenswroeging van te gevoelen; maar hij breekt de kracht zijner eigen bedenking door terstond daarop als zijne stellige overtuiging uit te spreken, dat door geaccumuleerde gewoonte, d. i. overerving, de zedelijke zin, niet alleen in de beschaafde, maatschappij zóo gevestigd is geworden, dat daaruit voor de zedelijkheid geen gevaar meer kan ontstaan, zoodat de menschen tot opofferingen, in sommige gevallen zelfs van hun eigen leven, in staat zijn. Het bezwaar is op deze wijze door Darwin zelf opgeheven. Ook deze derde bedenking vervalt alzoo. Maar al ware dit ook niet het geval, dan zouden wij, daar wij de evolutietheorie niet aansprakelijk mogen stellen voor deze darwinistische konzekwentie, er op wijzen, dat gene door hare leer van de innerlijke en uiterlijke relatie's van den mensch tot zijn omgeving, uit de wisselwerking waarvan het leven door haar verklaard wordt, een herziening van het darwinisme genoemd en daarom geacht mag worden vrij te zijn van de fouten, die men der oudere descendentieleer misschien zou kunnen aanwrijven.

Na al het overwogene blijft toch nog altijd de vraag over, of men gerechtigd is de methode der natuurwetenschap toetepassen en zonder eenig voorbehoud over te brengen op de geestelijke wetenschappen en bijgevolg op de zedekunde, dan of men veeleer verplicht is, na de kritiek van Kant scherp te onderscheiden tusschen natuur en geest. Vereenigt men zich met het laatste gevoelen, is men dualist, dan kan men zich als zedelijk wezen tegenover de natuur, gelijk zij ons door de Evolutionisten nauwkeuriger bekend geworden is, zóo plaatsen, dat daaruit geene conflicten ontstaan schadelijk voor de zedelijkheid. Hoe dit kan geschieden door zich van de bescheidene allegorie te bedienen, ga ik door een paar voorbeelden aantoonen.

Eerste voorbeeld. Het darwinisme is de theorie der ontwikkeling. Welnu, zie daar voor uw oog ontrold een natuurtafereel, dat zeker uwe bewondering wekt. Een rijk, vol van voor-

werpen, waarin de bontste verscheidenheid heerscht. Maar alles hangt hier samen, en alles is uit elkander geworden. Gering was het begin; maar die nietige oorzaken, welke groote uitkomsten hebben zij gehad! Voortgang is in dit werk te bespeuren, vooruitgang, opklimming tot steeds hooger trap; en eens zal alles de volkomenheid te gemoet gaan. Hebt gij dit als waarheid leeren kennen, evenzeer als het op schoonheid aanspraak maken kan, zijt gij darwinist geworden en gelooft gij nu aan de wet der ontwikkeling, breng dan uwe zedelijke ideeën met deze waarheid overeen en leg af de oude dwaling, het voor de menschheid zoo onteerend en ontzenuwend gevoelen van een gevallen en weder opgericht Adamsgeslacht. Meer nog. Aanschouw de menschheid, hoe zij voortschrijdt van kracht tot kracht, van deugd tot deugd, en ontvang daarin de verzekering, dat de waarheid en het goede bestemd zijn te zegevieren, en dat eens het rijk der liefde zal zijn gevestigd. Kan dit geloof u bemoedigen, vraag dan niet langer, of zulk een blik op de natuur u ook omgorden zal met zedelijke kracht!

Tweede voorbeeld. Het darwinisme heeft de klove tusschen de soorten gedempt, maar ze als variëteiten laten bestaan, in de eenheid de verscheidenheid bewaard. Verschaf u dan een overzicht over dat bewonderingswaardig stelsel, en ook hieruit blinkt u wederom een verheven waarheid tegen, die spreekt tot uw zedelijk gevoel. Aanschouw nu uw eigen gedrag en ga uwe eigen denkbeelden na. Zijn ook voor u reeds de slagboomen gevallen, die in vroeger tijd het vooroordeel tusschen volken, menschen en standen heeft opgericht? Zoo niet, welnu, éen blik op de natuur geslagen, en gij zult al wat er nog van exclusivisme aan u is afleggen en u laten doopen met den geest der ware humaniteit. Maar behoort gij nochtans als mensch met vele anderen tot éene en dezelfde type, dan vloeit daaruit voor u de verplichting voort om voor uw soort te leven, de menschheid vooruit te brengen: haar in maatschappij en kerk, door kunst en wetenschap, door handel en nijverheid, in en buiten uw huisgezin, een schoone toekomst te bereiden. De natuur, wier heerlijkheid u door het darwinisme ontsluierd is, wekt er u toe op.

Deze twee voorbeelden kenschetsen de methode om de wetenschap vruchtbaar te maken voor de opwekking van het zedelijk

gevoel en daardoor voor de bevordering der zedelijkheid. Maar zekerheid wordt ons daardoor niet gegeven. Is er slechts in sommige ondergeschikte dingen overeenstemming, maar blijft in het kardinale punt het verschil tusschen natuur en geest, tusschen het fyzische en psychische leven bestaan, dan kunnen wij het niet verder brengen dan tot beeldspraak, maar blijft de vaste grondslag nog ontbreken.

Wij voor ons echter vereenigen ons meer dan ooit met de woorden van Prof. van Bell, in het begin van dit opstel vermeld, dat wij den grondslag der Zedelijkheid te zoeken hebben èn in de *waarnemende* èn in de *waardeerende* faculteiten der menschelijke natuur. Met andere woorden: voor de zedelijkheid moeten èn de empirie èn de ideaalvorming de stof leveren

Ons onderzoek heeft ons bevestigd in de hoop, dat wij daarheen op weg zijn. Zoo niet alles mij bedriegt, dan is mijns inziens nu gebleken, dat de afstand tusschen de mannen der wetenschap ter eener en ter andere zijde steeds geringer wordt. Toch zijn wij niet blind voor het feit, dat nu nog de gevoelens over de hoogste levensvragen uiteenloopen, en dat zelfs bij de meest gevestigde overtuiging van het eene telkens weer een deur voor het tegenovergestelde open gelaten wordt. Aan deze tweespalt beantwoorden twee zeer verschillende behoeften. Aan de eene zijde toch is het waar, dat de mensch eene boven hem uitgaande macht niet kan ontberen. Maar aan de andere zijde is ook de bedenking op hare plaats, dat er gevaar in gelegen is, den mensch van den bodem der werkelijkheid, waarin hij alleen tieren kan, losterukken; want hierdoor zou zijne zedelijkheid een groote leugen worden. Maar dit feit ontneemt ons het recht niet, te verwachten, dat het nu nog bestaande verschil zich eenmaal in een hoogere eenheid zal oplossen. Terwijl ik van de korypheën van de wetenschap heil verwacht, zie ik die eenheid, welke de gescheiden partijen bijeen zal brengen, komen onder de voorwaarde, dat onze kennis van het goede van beneden uit beginne, van feiten, daden, gedachten. „Al is dit goede dan niet" — 't zijn woorden van Barrett, die ik tot de mijne maak — „het ideaal, het is ten minste werkelijk. Is maar eenmaal de grondslag stevig, dan kunnen wij vol hoop naar boven zien, wetende

dat, hoe hooger bergtop wij beklimmen, wij des te verder in den hemel zullen zien. En toch — 't zijn slechts de wolken, die den berg raken; de blauwe hemel blijft even ver als te voren" [1]).

Purmerland, Dec. 1891.

S. P. HERINGA.

---

1) Volgens het Verslag van Koekebakker, Theol. Tijdschr. 1880, bl. 452.

CHRISTOLOGISCHE BESCHOUWINGEN.

II.

DE BETEEKENIS VAN JEZUS CHRISTUS VOOR HET ZEDELIJK LEVEN.

Het christologische begrip, dat hierboven is omschreven [1]), is een begrip, dat het goddelijke in het Christendom doet uitkomen, tegelijkertijd dat het aan het geschiedkundig onderzoek in alle opzichten de vrije hand laat. Het heeft echter niet alleen waarde voor de evangelieverkondiging, maar doet tevens meer dan éene moeilijkheid, die in de theologische wereld tot verschil van gevoelen aanleiding heeft gegeven, uit een ander oogpunt bezien, om haar dan, zoo al niet weg te nemen, toch tot bescheidener afmetingen terug te brengen. Zeer sterk openbaart zich dit, waar wij handelen over de beteekenis van Jezus voor het zedelijk leven.

Tweeërlei moet hier ter sprake worden gebracht, en zoowel bij het eene als bij het andere zal het blijken, dat bestaande geschilpunten vereenvoudigd worden. Er valt te handelen over den maatstaf van het zedelijk oordeel en over de vergeving van zonden. Jezus is zoowel de *overste Leidsman* als de *Verlosser*.

Beschouwen wij hem vooreerst in de eerstgenoemde hoedanigheid. Wanneer wij Jezus in het middelpunt van ons geloofsleven vasthouden, dan is het geloof in hem een maatstaf om daarnaar ons zedelijk leven te beoordeelen, welke niet onderhevig is aan de bedenkingen, die velen aan de bruikbaarheid en

---

1) Zie bl. 147 vv. van dezen jaargang.

zelfs aan het bestaan van zulk een maatstaf hebben doen twijfelen.

Vatten wij de zaak eerst van hare meer praktische, en vervolgens van hare wijsgeerige zijde aan.

Een van de grootste voorrechten ons door het Christendom geschonken is het inzicht, dat de zedelijkheid vrij is van het juk der wet, nu voor deze het evangelie van de geloofsgemeenschap met Jezus Christus in de plaats is getreden. Hetzij men onder de wet verstaat de bovennatuurlijk geopenbaarde godsdienstwet met hare deels zedelijke deels ritueele voorschriften, dan wel haar opvat als de zedewet, welker geboden onder de goddelijke sanctie van het geweten staan, in elk geval is het eigenaardige van het wettelijke standpunt, dat het goede overeenkomstig de voorschriften der wet wordt beoordeeld als *opus operatum*, onverschillig onder welke omstandigheden en met welke bedoeling het geschiedt. Daarentegen is het geloof door ons omschreven als erkenning, toewijding en trouw, op bewonderende liefde rustende, zoodat waar het bestaat de waarde der daad door de gezindheid wordt bepaald.

Talrijk en groot zijn de bezwaren tegen wettelijkheid.

a. Het *formalisme*, de overdreven huldiging van de letter, is een natuurlijk gevolg van het voortdurend bepalen der gedachten bij eenmaal gegeven geboden, en van de opofferingen, die men zich uit den aard der zaak bij het volbrengen van geboden moet getroosten. Het is zeer verderfelijk, daar het de waarde van sommige uiterlijkheden buitensporig vergroot, en daarentegen langzamerhand ongevoelig maakt voor hetgeen het ernstigste is; voorts, heilzame pogingen in andere richting doet miskennen en allen vooruitgang belemmert, hoogmoed kweekt en liefdeloos leert oordeelen.

b. De *casuïstiek*, de juiste omschrijving van hetgeen men moet doen en laten, is op wettelijk standpunt het allereerst noodzakelijke. Zij is echter nooit naar eisch af te werken wegens het eindeloos samengestelde van de betrekkingen, waarin de menschen komen te staan tot elkander en tot de omstandigheden. Gedurig grijpt er eene *collisie* van plichten plaats, wat aan de zondige neigingen steeds voorwendsels geeft om zich achter een plicht te verschuilen. Voorts, kan bij de

begeerte om met zoo weinig mogelijk moeite en opofferingen te volstaan geene omschrijving nauwkeurig genoeg zijn om ontduikingen te keeren. Hoogst verderfelijk werkt de casuïstiek, omdat zij wordt gewrongen in een systeem, dat slechts een gedeelte van de zedelijke levensbetrekkingen omvat en bovendien meestal gevitiëerd is door zeer onzedelijke overwegingen in het belang van kerkelijke lichamen, — een waar Procustes-bed, waarop de gewetens uitgerekt of verminkt worden. Hierbij komt nog, dat het sexueele leven het meest tot nauwkeurige ontleding en omschrijving uitlokt.

c. Wettelijkheid kweekt *onverschilligheid* bij de groote menigte, die niet in staat is om de ontelbare bepalingen, welke haar als eischen der zedelijkheid worden voorgehouden, in het geheugen te bewaren, in hare beteekenis te waardeeren en in het leven toe te passen.

d. Elke wet valt *zwaarder* dan noodig is en drukt *onbillijk.* Geene wet toch kan onderscheid maken tusschen de menschen en den éénen toestaan wat zij den anderen verbiedt. Het zedelijk leven verschilt echter bij alle menschen, en ten gevolge van dat verschil gebeurt het, dat eene daad, die bij den één reeds eene zedelijke overwinning mag heeten, in een ander misprezen moet worden. Dan kan de wet, die allen gelijk stelt, niet anders dan hinderlijk zijn.

Hierbij laat zich nog voegen, *e.* dat de wet dikwijls uit vrees of begeerte naar loon wordt volbracht.

Men ontgaat deze bezwaren, als men op grond van het Christendom erkent, dat de gerechtigheid, die God van den mensch eischt, niet geformuleerd is in de voorschriften en geboden eener wet, welker nakoming derhalve onze plicht zou zijn, maar dat Jezus als de Christus de hoogste vertegenwoordiger der goddelijke waarheid is, zoodat wij in hem als zoodanig moeten gelooven. Dan is onze betrekking tot de eischen van de goddelijke heiligheid niet eene uiterlijke en vormelijke, telkens nauwkeuriger te bepalen en te omschrijven, maar eene persoonlijke, die steeds inniger worden en zich tot eenswillendheid en levensgemeenschap ontwikkelen moet. Geen lijst van inzettingen van welke wij kennis behooren te nemen hebben wij vóór ons; Jezus gaat ons vóór, een mensch, die leeft en lijdt en streeft, die zelfs in verzoeking

wordt gebracht, maar de verzoeking te boven komt en den hoogsten zielenadel openbaart. In plaats van tallooze geboden en voorschriften van eene goddelijke wet te ziften en uit te zoeken, totdat wij een voorschrift hebben gevonden, juist passende op het bezwaar, dat ons onzeker maakt hoe te handelen, zien wij op tot Jezus, en als wij van hem vernemen: „Dit verlangde de Vader van mij; dezelfde gezindheid en kracht vordert Hij ook van u," dan is het aan het gevoel van ons hart, door bewondering, liefde en trouw daarbij bestuurd, om te beslissen, hoe nu zijne beginselen in toepassing te brengen.

Hier voegt ons de opmerking, dat de erkenning van de waarde dier geloofsgemeenschap met Jezus ons toeschijnt te leiden tot de erkenning van de juistheid van het gronddenkbeeld onzer christologische beschouwingen. 't Is toch, dunkt mij, niet te miskennen, — eene geloofsgemeenschap, die de wet te niet kan doen, omdat zij de vervulling der wet is, kan alleen met God zelven worden aangegaan. Een mensch, hoewel een toonbeeld van deugden, kan niet in absoluten zin voorbeeld, leeraar en rechter zijn. Dit kan alleen Gods heiligheid zelve bij het openbaren van hare waarheid, gerechtigheid en goedheid. Een mensch is voorbeeld enz. slechts voor zoover zijne deugden met de goddelijke heiligheid overeenstemmen. Hij is van deze heiligheid de maatstaf niet, maar moet aan dien maatstaf, dien men dus elders ontleent, worden getoetst. Van geloof in een mensch in zoodanigen zin, dat dit geloof een weg zou zijn om op zedelijk gebied zeker te gaan, kan dus geen sprake zijn. Derhalve is eene zoodanige geloofsgemeenschap met Jezus alleen mogelijk, indien men in hem de zedelijke macht begroet, die Gods wil aan ons openbaart. Na het verval van de supranaturalistische opvatting van Jezus als Godszoon en vleeschgeworden Logos is het alleen de symbolische opvatting, bij welker aanvaarding men volkomen en zonder eenig voorbehoud in Jezus zulk eene goddelijke macht kan zien. Begrijpt men, dat in zijne geschiedenis het historische met het symbolische samenvloeit en daardoor een gezaghebbend geheel vormt, m. a. w. dat in dien vorm de goddelijke waarheid en gerechtigheid zich aan ons vertoonen, nadat zij door het ééne geslacht van menschen aan het andere zijn overgeleverd, om ons ten slotte te bereiken, dan kan niemand er bezwaar tegen maken om in de ge-

loofsgemeenschap met Jezus Christus de vervulling van de goddelijke wet te zien, alsmede om hem in volstrekten zin als voorbeeld, leeraar en rechter op het gebied der zedelijkheid te aanvaarden. Daarentegen hoopen die bezwaren zich op overal waar men, na met het supranaturalisme gebroken te hebben, op de historische werkelijkheid aangaande Jezus eenzijdig de aandacht vestigt en hem prijst en verheerlijkt om hetgeen hij als mensch heeft gedaan. — Misschien maakt men nu de bedenking: vindt men niet onder den invloed van die beschouwing hetzelfde geloof in Jezus? Neen, zeggen wij, het beginsel, waarvan men uitgaat, zou consequent volgehouden dat geloof verbieden en maakt, nu het zoover niet komt, toch eene besliste verdediging er van bezwaarlijk. Daardoor is de stelling van vele modernen zoo zwak, wanneer zij met de vraag: „zijt gij nog Christenen?" worden bestormd. Zij, die zich nochtans Christenen gevoelen en door een krachtig geloof in Jezus worden bestuurd, handelen onder den drang van het godsdienstig bewustzijn ondanks de waarschuwende stem der critiek. Onder verwijzing naar het op bladz. 156 gezegde zij er hier slechts aan herinnerd, hoe het leven en de prediking van Jezus steeds zijn en worden geïdealiseerd, ja hoe men inderdaad, zij 't ook zonder zich daarvan naar 't schijnt bewust te zijn, symboliseert, zoo dikwijls men Jezus tot voorbeeld stelt en zijn ernstige woorden verstaat als eischen, die ook voor ons als zedelijke menschen nog van kracht zijn. Met het oog op dit blijven van het geloof in Jezus meenen wij het er voor te mogen houden, dat de godsdienstige beweging in onze dagen door het prijsgeven van het supranaturalisme in hare ontwikkeling noodzakelijk en consequent tot het symbolisme moet voeren.

Na deze opmerking keeren wij tot de beschrijving van het geloof terug. Stelt men zich met Jezus door het geloof in eene persoonlijke betrekking, zoo is het gevolg, dat men zich tot het bezit van zedelijke hoedanigheden geroepen en verplicht gevoelt en wel tot het bezit van bepaalde zedelijke hoedanigheden. Immers, Jezus openbaart een bepaald karakter. Hij doet door woord en voorbeeld het helderste licht vallen op de stille en nederige deugden, die de menschelijke persoonlijkheid tot haar recht doen komen. Uit zijn leven blijkt de groote beteekenis der

zelfverloochenende liefde. Voorts gaat hij voor in hulpvaardigheid, reinheid, godsvertrouwen, moed, beginselvastheid, enz.

Van eene slaafsche navolging van hem, waar hij voorgaat in deze deugden, kan echter geen sprake zijn. Reeds het verschil tusschen de levensomstandigheden in Palestina, waar wij Jezus zien optreden en onze eigene behoeften en verplichtingen verhindert zulks, en maakt het vrijwel onmogelijk, uit woorden en daden van Jezus een wetboek samen te stellen, welks inhoud ons zedelijk leven aan banden zou leggen. Men behoudt de volle vrijheid om critiek te oefenen over al wat ons in de evangeliën of elders als voorschrift of voorbeeld van Jezus wordt voorgehouden. Niet anders dan eenigheid des geestes wordt van zijne volgelingen verlangd. Toch, willekeur is de geloofstrouw des Christens allerminst. De geloovige gevoelt zich steeds ondergeschikt aan Jezus, hoewel het alleen aan het geweten, niet aan eenig kerkgezag staat te beoordeelen, wat men als de eischen van Jezus zal erkennen. Men is zich wel bewust, dat men zich toewijdt — dat men niet naar eenige op wijsgeerige gronden aanbevelenswaardige beginselen een ideaal van volmaaktheid ontwerpt en in gedachten uitwerkt, om vervolgens naar dit zelfgeschapen ontwerp zijn leven in te richten. Integendeel, men wijdt zich toe; men gevoelt zich dus afhankelijk van het als zedelijke eisch gegevene; men is verplicht op grond daarvan eene bepaalde richting te volgen; men handelt niet willekeurig, en waar men anders handelt dan voorbeeld en voorschrift leeren, daar geschiedt het, omdat de natuurlijke en onvermijdelijke ontwikkeling van de beginselen, die steeds in het tot dusverre als goed erkende lagen opgesloten, tot die andere daden voert.

Om krachtens het geloof wèl te handelen is het noodig, dat men zich ernstig bezig houde met Jezus, dat men diep doordringe in zijne gevoelens, dat men zijne woorden als een schat in het hart beware, of ze gelijk het zaad in den akker in het gemoed verborgen houde, totdat zij als vanzelf tot leven komen en vruchten dragen. Men moet prijs stellen op hetgeen hij leert. Men moet zich oefenen in de deugden, waarin hij voorgaat. Maar dat moet de spontane uiting zijn van het gevoel van gemeenschap met het geestelijke leven, dat door hem gewekt en gehandhaafd wordt.

Kortom, in dezen zin heeft Jezus Christus absoluut gezag

als voorbeeld, leeraar en rechter: tot gemeenschap met het geestelijke leven, dat in zijnen naam tot ons komt, zijn wij verplicht, maar in de wijze, waarop wij die gemeenschap in ons leven zullen verwezenlijken, zijn wij vrij.

Alsnu ontgaat men met het geloof de bezwaren, door welke de wettelijkheid wordt gedrukt. Immers, het geloof is eene enkelvoudige, maar tegelijk het geheele leven beheerschende gezindheid. Daartoe wordt van de eenvoudigen niet te groote inspanning van het denkvermogen of van het geheugen gevorderd. Van formalisme is voorts uit den aard der zaak geen sprake. Trouw en genegenheid, de beide hoofdfactoren van het geloof, zijn van formalisme het volslagen tegendeel.

Waar deze beiden als hoofdfactoren aanwezig zijn, vindt men ook niet de uitvluchten eener valsche casuïstiek. Men stelt zich niet tevreden met te voldoen aan de letter, maar is gaarne bereid tot meer dan strikt vereischt wordt, dus vult men ook uit eigen beweging de leemten aan, die in Jezus' voorschriften en waarschuwingen overblijven. Het gevoel spreekt en verscheurt dus ook aanstonds de spinnewebben dier spitsvondigheden, welke kwaad in goed trachten te verkeeren.

Bij al zijne beslistheid laat het geloof vrijheid. Menschen, die op zeer verschillenden trap van zedelijke ontwikkeling staan, zullen door het geloof in Jezus tot het goede worden gedreven, zonderdat het hen drukt of knelt, terwijl het hun in tegendeel een gevoel van ruimte, van kracht en van bezieling geeft.

Het is wel mogelijk, dat velen oorspronkelijk door vrees en loonzucht tot Jezus worden gedreven. Dan echter betoont het geloof ook hierin zijn voortreffelijkheid boven de wet, dat het tot niets anders verplichtende dan tot trouwe aanhankelijkheid aan hem, die het verhevenste voorbeeld van belangeloosheid en liefde heeft gegeven, die edele gezindheden hun zoo na mogelijk aan het harte legt zonder hen door iets anders daarvan af te leiden. Als er eenig gevoel voor die deugden in den mensch aanwezig is, dan moet dit door het geloof in Jezus tot ontwikkeling worden gebracht.

Dat het geloof een dekmantel van onverschilligheid voor 's menschen zedelijke verplichtingen zou kunnen worden, is dan ook niet wel denkbaar. Zelfs al zou deze of gene in den waan verkeeren, dat trouw aan een naam reeds voldoende was, het

zou dan toch de naam van Jezus zijn, de naam van hem, die het heiligste heeft gewild. Door de uitspraken zijns geestes steeds te onderwerpen aan de eischen van Jezus, door hem te aanvaarden als machthebber ook over de beste krachten zijns harten, heeft men geen gevaar zijnen geest met sombere dweepzucht te omsluieren, maar zelfverloochende overgave zal het willen en denken meer en meer zuiveren, opdat men heilig worde voor Gods oog.

Wel zien wij zeer groot verschil in de ontplooiing van het zedelijk leven, zooals die plaats grijpt op grond van waarachtig geloof. Door menschen van de meest uiteenloopende zedelijke ontwikkeling worden naar verschillende inzichten zeer onderscheidene daden verricht, ofschoon en omdat zij allen in Jezus gelooven. Geen zedewet zou in staat zijn dit alles te omschrijven.

Maar omdat allen, die zich naar Jezus richten, hierdoor één levensbeginsel gemeen hebben, werken zij toch ten slotte samen tot het vormen van een heerlijk geheel. De verscheidenheid op zedelijk gebied is evenmin verbrokkeling als de eindelooze verscheidenheid van het organische leven, in welke de natuur hare schoonheid en haren rijkdom ten toon spreidt. Het paulinische woord is juist: Er is verscheidenheid van gaven, maar het is één geest, die alles in allen werkt (1 Cor. 12 : 4—6).

Gelijke bezwaren als tegen godsdienst- en zedewetten in eigenlijken zin, gelden ook tegen al die wijsgeerige stelsels van zedeleer, waarmede men bedoelt, het gebied van goed en kwaad in 's menschen handelen en streven overeenkomstig logische regelen te bepalen. Ook deze stelsels leiden er toe, dat het goede wordt beoordeeld als *opus operatum.* Zulk eene beoordeeling is zeker niet minder verderfelijk, als het niet de voorschriften eener door God gegeven wet maar de paragrafen van een stelsel van redelijke zedeleer zijn, waarnaar het zedelijk leven gerekend wordt zich te moeten schikken. Hoe verderfelijk het zou kunnen werken, indien die beoordeeling regel werd, heeft zich tot nu toe niet duidelijk kunnen openbaren, omdat op zedelijk gebied de geboden van den godsdienst steeds verreweg overwegend zijn; maar indien bij het veld winnen van het atheïsme het overwicht van den overgeleverden godsdienst eens ophield, en men zich genoodzaakt zag, voor

de bepalingen der zedelijkheid geen godsdienstige maar verstandelijke gronden aan te geven, dan zou het kwaad alras niet minder dan nu bij de wettelijkheid aan den dag komen. Een pedant formalisme kon onmogelijk uitblijven, als men hetgeen goed en kwaad is overeenkomstig een stelsel van zedeleer begon vast te stellen. Ook ware het evenmin te verwachten als te verlangen van de eenvoudige menschen, die zich tot het doen van het goede verplicht gevoelen, dat zij zich in de betrekkelijke waarde der teleologische, utilistische, hedonistische, sociaal- eudaemonistische, aesthetische en andere stelsels van zedeleer zouden verdiepen. Hunne zedelijke opvattingen zouden dus in hooge mate van toevallige omstandigheden afhankelijk zijn. Voorts zou allicht (de menschelijke beperktheid brengt het zoo mede) bij zulke personen, wien het aan hulpmiddelen en tijd tot een dergelijk onderzoek niet ontbrak, de inspanning der geestvermogens, welke dat onderzoek van hen vorderde in mindering komen van de geestkracht bij de vervulling van den plicht. Niet denkbeeldig is bovendien het gevaar van eene casuïstiek op den grondslag van utilistische en sociaal-eudaemonistische stelsels. Niet minder dan het rabbinisme ten behoeve der joodsche theocratie en het jezuïtisme ten behoeve der R.-Katholieke kerk zich aan de gewetens hebben vergrepen, zou de casuïstiek ten behoeve der sociaal-democratie met haar ideaal: „het grootste geluk van het grootst mogelijke aantal", geweld kunnen plegen aan het waarachtig plichtbesef door daden toe te laten of zelfs met den sterken arm der overheid af te dwingen, strijdig met het zedelijk gevoel van edeler naturen.

Met het oog op dergelijke gevaren laat het zich begrijpen, dat wie eene hooge opvatting van het zedelijk leven koestert, met zedekundige stelsels en vooral met het utilisme weinig is ingenomen en liever het formeele begrip van het plichtbesef op den voorgrond stelt, zelfs met voorbijgang van de vraag: wat nu op grond van het plichtbesef al of niet gedaan moet worden. Toch behoeft men uit het aangevoerde de gevolgtrekking niet te maken, dat deze vraag onbeantwoord kan blijven. Veeleer moet men tot de overtuiging komen — de juiste formuleering van wat goed en wat kwaad is heeft groot belang, maar is eene zaak van wetenschappelijk onderzoek, die aan de vakmannen moet worden toevertrouwd en waarbij noch het

groote publiek noch eenig openbaar gezag zich partij mag stellen. De slotsommen van dat onderzoek moeten, evenals die der natuurwetenschap, zooveel mogelijk gemeen goed worden: zij zijn zelfs nog meer dan de laatste voor het leven van belang. Evenwel, gelijk iemand geen volledige studie der natuurkunde behoeft te hebben gemaakt om een handwerk te kunnen uitoefenen of zelfs om eene fabrieks- en handelszaak met goed gevolg te kunnen drijven, maar de kennis van zekere technische bijzonderheden daarvoor reeds voldoende is, zoo behoeven wij ook geen volledige kennis der zedeleer, om in de betrekkingen tot onze naasten als zedelijke menschen te handelen. Eenige elementaire kennis van hetgeen goed is en kwaad is, die verreweg de meeste menschen door hunne opvoeding en levenservaringen bijkans als vanzelf eigen wordt, is daarvoor in gewone gevallen voldoende, mits echter, dit is eene onmisbare voorwaarde, mits men den goeden wil hebbe om in de geestelijke omgeving waarin men geplaatst is naar zijn beste vermogen werkzaam te zijn. Welnu, het is deze goede wil, dien wij omschreven als *het geloof*. De vraag dus, die theoretisch moeilijk te beantwoorden schijnt: „wat is goed?" is praktisch gemakkelijk. Wat goed is, weten wij. De christelijke geest, die de geheele samenleving doorademt, leert het ons. Het geweten, dat zich door dien geest heeft gesterkt, waarschuwt ons, zoodra wij er mede in strijd komen. Die geest is in de persoonlijkheid van Jezus belichaamd, zoodat op de wijze die wij hebben in het licht gesteld zijn zedelijk leven symbolisch is voor alle zedelijk leven. Wie het goede wil doen, houde zich aan Jezus, stelle zich met hem in gemeenschap. Hij neme zijne plaats in te midden der geloovigen, om te volbrengen, wat de Heer der geloovigen hem oplegt.

Dringen wij thans dieper door. Wij hebben het duidelijk zien uitkomen, dat, hoewel fundamenteel het evangelie des geloofs van de wet moge verschillen, het met de laatste dit gemeen heeft, dat het evenzeer als deze het zedelijke leven bepaalt bij eene objectieve norm; zoodat het zedelijk oordeel niet een subjectief oordeel kan zijn, louter afhangende van den zedelijken smaak der individuën, maar integendeel gebonden is aan iets objectiefs, eenen gegeven maatstaf, waarnaar men verplicht is te oordeelen.

Zelfs zeiden wij, dat de formuleering van het goede en het kwade wenschelijk en doenlijk is. Maar bestaan er dan tegen die beweringen geen overwegende theoretische bezwaren?

Sommigen beschouwen de tegenstelling tusschen heteronomie en autonomie te zeer als eene volstrekte. Zij kan geene volstrekte tegenstelling zijn, daar er nooit een zedelijk wilsbesluit tot stand komt, zonderdat daarbij tweeërlei wil in het spel is: zoowel de innerlijke (eigen) wil, als de uiterlijke (een wet stellende) wil. Immers, laat iemand op heteronoom standpunt het goede verrichten, omdat het hem van buiten af wordt geboden, toch doet hij het welbeschouwd omdat hij zelf bereid is den plicht te volbrengen. Is hij zich misschien niet bewust, dat hier ten slotte zijn eigen wil den doorslag geeft, hij kan zich daarvan bewust worden en zich langs dien weg verheffen tot het standpunt van zedelijke autonomie, het besef van aan den drang van zijnen eigenen geest te gehoorzamen, als hij het goede doet. Terwijl hij eerst slechts als het ware tegenstrevend gehoorzaamde, vereenigt hij dan zijn wil met hoogeren wil in de overtuiging, dat hij niet anders kan of mag. Maar ook wie zedelijk op autonoom standpunt staat handelt niet willekeurig. Hij moet zich bewust zijn, dat zijne vrijheid van handelen zedelijke vrijheid is, d. w. z. vrijheid in overeenstemming met hetgeen van hem gevorderd wordt, overeenkomstig hetgeen hem door ouders en opvoeders is ingeboezemd, overeenkomstig hetgeen hij erkent als den wil van God. Dezen laatsten leert hij kennen (zoo is het althans naar ons begrip van openbaring; men moge hierbij ook denken aan wat Dr. A. Bruining in een bijzonder helder licht heeft gesteld in de Mei-aflevering van het Theol. Tijdschr. jaarg. 1890) door hetgeen de gemeenschap van hem verlangt, of nauwkeuriger uitgedrukt (aangezien de gemeenschap eene abstractie is, die als zoodanig niets verlangt), door hetgeen hij weet, dat al die personen van hem verwachten, welke door aanzien, kennis, degelijkheid of anderszins kunnen worden geacht de gemeenschap te vertegenwoordigen. Ook het handelen in de zedelijke vrijheid wordt dus niet bepaald door den individueelen wil alleen, maar door den eigen wil, zich vereenigende met den wil buiten den individu.

Zoo blijkt er op zedelijk gebied tweeërlei ontwikkeling te

zijn. Vooreerst is er het steeds klaarder wordend inzicht, dat men zelf wil wat goed is (de ontwikkeling van het plichtbesef), en daarnevens de steeds betere omschrijving der zedelijke eischen en de steeds hoogere verheffing van het zedelijke ideaal (de ontwikkeling der zedelijkheid). Ik meen, dat wij moeten betreuren, dat prof. Rauwenhoff dit niet scherp in het oog heeft gehouden, en daardoor tot de opvatting kon komen, dat eene louter formeele definitie van het zedelijke voldoende zou zijn. Men weet zich uit plichtbesef niet in het algemeen verplicht, maar verplicht tot bepaalde daden en gevoelens. Dus kan op de vraag naar het behoorlijke het goede antwoord niet eenvoudig zijn: wat gij gevoelt als uw plicht is het goede. Zoo toch beweegt men zich in een cirkel. Wel is het zedelijk oordeel een waardeeringsoordeel, waarvoor ieder individu het bewijs ten slotte slechts vindt in de stelligheid van zijn eigen zedelijk gevoel, en daarom kan ieder de zedelijke waarde eener handeling alleen bepalen naar hetgeen hij zelf als zijn plicht beschouwt. Door de Bussy is opgemerkt, dat wanneer een ander de zedelijke waarde eener handeling beoordeelt naar hetgeen de handelende persoon als zijn plicht heeft beschouwd, het subjectief karakter van het zedelijk oordeel ten eenen male wordt miskend, want de maatstaf van het zedelijk goede moet gelegen zijn in den mensch die oordeelt, en niet in den mensch die beoordeeld wordt. Misschien mogen wij hieruit afleiden, dat hij ook onzen weg op wil. Zeker is althans, dat een oordeel, ook een zedelijk oordeel, uit den aard der zaak niet goed of slecht kan zijn (de mensch is goed of slecht, terwijl hij zijn zedelijk oordeel toepast, of omdat hij het al of niet gevormd heeft), maar het oordeel zelf, het zedelijk oordeel, kan alleen juist zijn of onjuist. En wat is nu de maatstaf van zijne juistheid? Deze is niet louter subjectief. Wie handelt overeenkomstig een onjuist zedelijk oordeel handelt toch niet goed en is berispelijk, zij het ook al niet om dezelfde reden als waarom een ander berispelijk is, die een juist zedelijk oordeel heeft maar dit niet op zijne eigen daden en gevoelens toepast.

Om evenwel terug te komen op de verklaring, dat het zedelijk oordeel een waardeeringsoordeel is, waarvoor ieder individu het bewijs ten slotte slechts vindt in de stelligheid van zijn eigen zedelijk gevoel: mocht iemand geneigd zijn het

daarom minder hoog te stellen, zoo zij hem herinnerd, dat het met de wetenschappelijke waarheid betrekkelijk eveneens is gelegen. Ten einde de waarheid te herkennen, heeft een mensch als individu geen ander criterium tot zijn dienst dan de volkomene harmonie zijner denkbeelden. Wij gelooven echter dat deze harmonie geen toeval is, en evenmin eene *harmonia praestabilita* van de menschelijke denkorganen, maar het gevolg hiervan, dat het mogelijk is de objectieve werkelijkheid te leeren kennen, wel niet zelve, maar in hare betrekking tot ons, en daartoe in een reeks van subjectieve gewaarwordingen (als het ware symbolische teekens) overgezet. Iedereen toch maakt onderscheid tusschen hetgeen hij *voor waar houdt* en hetgeen *waar is*. Hij stelt dus aan de waarheid nog een criterium behalve volkomen harmonie, t. w. blijvende erkenning. Hij is overtuigd van de objectiviteit der waarheid, die buiten alle vergelijking meer omvat dan hij van haar weet, der waarheid, van welke hij slechts eene enkele zijde, een zeer klein deel, heeft weten te bemachtigen. Niet anders is het met het zedelijk goede. Ook hierbij moet het onderscheid niet uit het oog worden verloren tusschen hetgeen men *voor goed houdt* en hetgeen *goed is*. Nevens het criterium van in harmonie te zijn met het zedelijk besef van den individu heeft het zedelijke nog het kenmerk van blijvende erkenning. Want iedereen gevoelt, dat hij door zijn plichtbesef tot daden en gevoelens komt, die niet van hem alleen worden geëischt, maar algemeen worden geëischt en zullen worden geëischt, overeenkomstig een beginsel dat het individueel bestaan eens menschen eindeloos verre overtreft. Het zedelijk besef van den individueelen mensch is niet voor iets toevalligs en willekeurigs te houden, zooals de materialisten vaak willen beweren, niet bedenkende, dat als zij het recht hadden de betrouwbaarheid van 's menschen innerlijk wezen op dit stuk in twijfel te trekken, omdat daarvoor geene positief wetenschappelijke gronden zijn aan te voeren, met hetzelfde recht ook de grondstellingen der natuurwetenschap als louter subjectief konden worden voorgesteld, daar ook tegen hen, die dit laatste beweren, met positieve bewijzen niet is te strijden. Evenmin kan het zedelijk besef bij den individueelen mensch zoo iets als een uitvloeisel eener *harmonia praestabilita* zijn, een zedelijke aanleg

als zoodanig den mensch van nature eigen, die bij zijn geboorte potentiëel in hem aanwezig is, zich langzamerhand ontwikkelt en zoo zijn inhoud openbaart. Ook Dr. Bruining noemt op bl. 297 van de Mei-aflevering van het Theol. Tijdschrift jaarg. 1890 eene dergelijke onderstelling, hoe men haar ook omschrijve, eene door de feiten nergens geëischte en dus volstrekt verwerpelijke hypothese. Het zedelijk besef van den individu wordt beheerscht door de betrekking, waarin hij staat tot de wereld buiten hem. Het heeft zijn *doel* buiten zich, gelijk de wetenschappelijke kennis van den individu haar *voorwerp* buiten zich heeft. Het is gericht op de verwezenlijking van *het goede*, dat men dus ook naar een algemeen beginsel als een objectief gegeven op eenvoudige wijze moet kunnen leeren kennen.

Is nu tegen deze overigens allernatuurlijkste en geheel aannemelijke onderstelling het bezwaar, waarvoor prof. Rauwenhoff is teruggedeinsd, inderdaad onoverkomelijk? De geschiedenis leert, dat de maatstaf van het zedelijk goede in den loop der tijden niet gelijk blijft, en zelfs zoo sterk veranderlijk is, dat hetgeen hier als goed wordt erkend daar voor kwaad geldt en omgekeerd. Er is geene altijd geëerbiedigde zedewet, er is geene enkele objectieve deugd aan te wijzen. Zelfs de grootste misdaden, bijv. oudermoord, kindermoord, ontucht, leugen, diefstal, wraak, zijn soms uit plichtbesef begaan. Dit is zijn bezwaar. Verhindert dit nu inderdaad, het bestaan van eene objectieve zedelijkheid te erkennen? Vooreerst hoede men zich wel voor overdrijving bij het teekenen van die ongelijkheid. De onzekerheid omtrent hetgeen goed of kwaad is behoeft niet grooter te worden voorgesteld dan zij werkelijk is. Het goedkeuren van misdaden is betrekkelijk uitzondering en wordt met het doordringen der beschaving voortdurend minder. Doch het is waar, dat niet alle menschen denzelfden maatstaf aanleggen, ook, dat één en dezelfde mensch niet steeds denzelfden maatstaf aanlegt, maar als godsdienstig mensch, als man van eer, als wijsgeer enz. soms zeer verschillend oordeelt.

Dan, men leide uit dit feit niet meer af dan het inhoudt.

Al is er geene enkele wet en geene enkele deugdenleer, die het zedelijk leven voor altijd juist omschrijft en aanwijst, wat bewijst dit tegen het objectieve der zedelijkheid? Zou men ook niet

der wetenschappelijke waarheid alle objectiviteit ontzeggen, als men haar den eisch stelde, dat zij in eenige leer of school eens voor al gegeven en elke afwijking van het daar gegevene absoluut onwaar moest zijn? Integendeel, geene enkele theorie is juist in den zin, dat zij niet zou moeten worden aangevuld. Ook is geene enkele terstond gevonden, meestal is voorheen geheel iets anders, soms het tegenovergestelde, voor waar gehouden, al weet men nu dienaangaande het juiste. Niet vreemd derhalve, dat dit zich ook op zedelijk gebied alzoo voordoet.

Verkeerder nog is de meening, dat aangezien waarachtig plichtbesef in den loop der tijden tot zeer tegenstrijdige handelingen en gevoelens heeft geleid, het plichtbesef als een *deus ex machina* in het menschelijk gemoed zou optreden, en dus al wat door het plichtbesef wordt aanbevolen daarom reeds zou moeten worden ontzien. Hoe kan men in ernst een bevestigend antwoord geven op de vraag, of alles goed is wat als een plicht wordt volbracht, en het dus met het oog op den handelenden individu niet slechts verontschuldigen maar zelfs billijken, dat hij een misdaad, bijv. oudermoord, uit plichtbesef begaat? Had men altijd scherp in het oog gehouden, dat er op zedelijk gebied tweeërlei ontwikkeling is: nevens de ontwikkeling van het plichtbesef de ontwikkeling der zedelijkheid, de steeds betere bepaling van de zedelijke eischen, men zou voor dit misverstand gevrijwaard zijn geweest. Het schijnt weliswaar onbetwistbaar: indien de mensch, die begaat wat wij een misdaad moeten noemen, meent niet anders te mogen handelen, zal hij des te zekerder aldus handelen naarmate de wil om zijn plicht te volbrengen krachtiger in hem is en hem klaarder bewust is, kortom naarmate zijn plichtbesef meer ontwikkeld en hij dus een beter mensch is. Maar, afgezien van de mogelijkheid, dat ons hieromtrent de schijn bedriegt, is voorloopig in elk geval dit reeds tegen te spreken, dat zijne handeling goed te keuren zou zijn. Die is afkeurenswaardig, en dat wel niet alleen voor anderen, maar ook voor den handelenden persoon zelven.

Beproef het dan eens, zulk eenen mensch, die uit plichtbesef handelt, de zedelijke waarde van het tegenovergestelde te bewijzen, roept men misschien triumfantelijk uit. Men triumfeere niet te vroeg. Neem bijv. een sterk sprekend geval, een

geval uit den tegenwoordigen tijd en dus niet onderhevig aan de critische bedenking, die een bijbelsch voorbeeld gelijk dat van Jefta misschien zou uitlokken. Neem het geval van den oudermoord, die bij sommige wilde volkstammen uit piëteit wordt bedreven, in het geloof, dat zij de geesten hunner ouders door hen te nuttigen in zich opnemen. Stel, het laatste ware juist, zouden zij hun dan een beteren dienst bewijzen, een edeler graf verschaffen kunnen? Bovendien zouden zij verstandig handelen met hunnen eigenen geest door dien hunner ouders te versterken. Die menschen leven in de tegenwoordigen tijd. Omtrent hunne gevoelens kan geen twijfel bestaan. Zij hebben plichtbesef. Zij meenen goed te handelen. Maar handelen zij goed? Men kan hen zelven van het tegendeel overtuigen. Daartoe behoeft men hen slechts tot het inzicht te brengen, dat hunne theorie over de geesten onwaar is. Dan zullen zij met hun schandelijk bedrijf ophouden en een diepen afschuw daarvoor gevoelen, indien hun plichtbesef krachtig is.

Zou het niet mogelijk zijn hen te overtuigen? Integendeel, blijkens de ervaring schijnt dit niet zeer moeilijk te zijn, daar misbruiken als het genoemde bij eenig verkeer met Europeanen zeer spoedig te niet gaan. Maar ook al zou het niet gelukken dezen of genen hunner te overtuigen, gelukt het dan gereedelijk den minder ontwikkelde onder ons te overtuigen, bijv. hiervan, dat niet de beweging der zon maar die der aarde de wisseling van dag en nacht en de jaargetijden veroorzaakt? Dit is evenwel eene onaantastbare wetenschappelijke waarheid, waaromtrent de der zake kundige zoo vaak hij wil elken twijfel wegnemen kan. Evenzoo is in het feit, dat sommige menschen oudermoord voor een plicht houden, niets te vinden wat ons het recht zou verkorten niet slechts om te oordeelen: wij houden oudermoord voor een gruwel, maar wel degelijk beslist te verklaren, dat oudermoord een gruwel is.

Zooals dit geval is uiteengezet kan het schijnen, als ware het verschil van plichtbesef bij de menschen louter een quaestie van verstandsontwikkeling. Maar in werkelijkheid zit het dieper. Ik gaf toe, dat het volbrengen van overigens zeer verfoeilijke handelingen somtijds het gevolg van een krachtig ontwikkeld plichtbesef zou zijn, doch ik ben zeer geneigd dat in twijfel te trekken. Ik geloof niet, dat in

het geval van die wilden, welke hunne ouders dooden, het plichtbesef zoo sterk is, dat zij het daarom alleen zouden doen. Of waar op een bepaald standpunt van de ontwikkeling der samenleving bloedwraak en godsdiensthaat voor plichten worden gehouden, daar komt het mij voor, dat veel meer de bij zulke gevoelens vanzelf in het spel komende eigenschappen van wraakgierigheid, vernielzucht, hebzucht en heerschzucht de eigenlijke drijfveeren zijn, dan het besef, dat men zijn plicht behoort te doen, ook waar het tegelijkertijd aan dit besef niet ontbreekt. M. a. w. de menschen, die zich onder zulke omstandigheden aan die driften overgeven zijn in den grond der zaak geen betere menschen, niet edeler van karakter, dan diegenen onzer tijdgenooten, die iets dergelijks gaarne zouden willen doen (*willen* doen, immers het volbrengen wordt hun veeltijds belet); slechts kunnen zij zich voor beter houden en worden inderdaad voor beter gehouden, dikwijls zelfs geprezen. Hoe het dan komt, dat goedkeuring vindt wat zoo geheel onverdienstelijk is? Het antwoord is eenvoudig. Wanneer de maatschappij nog een dergelijk standpunt inneemt, dat zulke boosheden als plichten worden beschouwd, dan vereischt zij zulk een hoog plichtbesef nog niet, als wij vorderen van een goedgezind mensch. Lieden met veel lagere eigenschappen zijn haar welkom om de doeleinden te bereiken, die zij zich stelt. Hare waardeering maakt echter hunne eigenschappen niet verhevener. Een mensch is er niet beter om, zoo hij in een kring leeft, die hem prijst om hetgeen eigenlijk afkeurenswaardig is.

Wat leeren ons nu de besproken verschijnselen? Zij maken het onmiddellijk duidelijk, dat eene vaste formuleering der zedelijkheid ondenkbaar is. Tegen de erkenning van objectieve zedelijkheid als eene hoedanigheid, die de menschheid zich langzamerhand eigen maakt, werpen zij evenwel geene bezwaren op. Maar wederom — het is onmiddellijk duidelijk, dat de eenheid, welke het wezen dier zedelijkheid bepaalt, eene inwendige eenheid moet zijn, nu zij geene uitwendige eenheid is. Wij hebben voorts gezien, dat het niet het verstand maar eene geheel andere functie van den geest moet zijn, t. w. zedelijk gevoel, plichtbesef, de autonome overgave en toewijding van den zedelijken mensch aan het behoorlijke, wat hem goed en kwaad doet onderscheiden.

Waar schuilt echter de inwendige eenheid van het wezen der zedelijkheid, en waarop moet bedoelde functie van den geest worden gericht? Zoo wij ons objectieve zedelijkheid zullen toeëigenen, wat medebrengt, dat wij den maatstaf onzer zedelijkheid niet aan ons zelven ontleenen maar aan eene macht buiten en boven ons, waar vinden wij die macht, welke met de aanspraken van oudheid, eerwaardigheid en heiligheid tot ons komt en ons toch geen wet stelt? Want prof. Rauwenhoff heeft volkomen gelijk, als hij verklaart, dat een objectieve maatstaf, zoo die bestaat, ook aanwijsbaar moet zijn in de geschiedenis.

Welnu, hier komt weder de noodzakelijkheid van het christologische begrip, zooals het hierboven is omschreven en toegepast aan het licht. De maatstaf van het zedelijk oordeel is werkelijk niet verborgen, maar in de geschiedenis aan te wijzen.

De geestelijke macht van Jezus Christus, die tot persoonlijke gemeenschap oproept, — met het noemen daarvan is verklaard, hoe er eene objectieve zedelijkheid zijn kan, die zich toch niet in bepaalde voorschriften laat formuleeren. Het zedelijke leven der menschheid is een zich ontwikkelend en wordend geheel. De uitingen van het zedelijk besef van den individueelen mensch moeten overeenstemmen met de historisch gegeven zedelijke ontwikkeling en die ontwikkeling zoo mogelijk verder brengen. Dit geschiedt door middel van het geloof in Jezus Christus, in wien immers die ontwikkeling is gesymboliseerd. Hij komt tot ons, gelijk hij is gekomen tot het voorgeslacht, als eenen dien wij op onzen weg vinden en die aanspraak maakt op onze aanhankelijkheid en trouw. Wij hooren zijn woord en kunnen noch mogen dat onopgemerkt laten. De stroom der goddelijke waarheid bruist ons tegen en wijst tegelijk ons geestelijk leven zijne bedding toe. Laat er in den loop der eeuwen ontzaglijk veel veranderd zijn, laat zelfs het voornaamste dat in Jezus' dagen de gemoederen bewoog en hem aanleiding tot zijn optreden gaf: de verwachting aangaande het godsrijk, zich hebben gewijzigd en eene menigte andere bedoelingen daarnevens zijn opgekomen, dit doet niets af van het feit, dat al wat in den loop der tijden goeds is tot stand gebracht de oogst is van hetgeen hij heeft gezaaid.

Allen, die na hem zijn gekomen, hebben door Gods beschikking voortgearbeid aan de heilige zaak, door hem begonnen. Alzoo is Jezus het middelpunt van alle werkingen des geestes. Tot hem moeten wij komen, om de vraag beantwoord te zien, wat wij doen moeten, opdat het eeuwig goed zij, opdat het niet tot zelfzuchtige en tijdelijke oogmerken strekken, maar mede dienen moge tot den opbouw van de groote stad Gods.

Niet minder gewichtige en onmisbare diensten bewijst ons het christologische begrip, nu wij in de tweede plaats willen acht slaan op de vruchten van het zedelijke leven en op de vergeving van zonden. De christelijke godsdienst mag inderdaad een verlossingsgodsdienst heeten. Wij zullen nagaan, in welken zin. Daaraan moet echter eene nadere beschouwing van de zonde, nopens zoowel haren aard als hare gevolgen, voorafgaan.

Eene bedroevende ondervinding leert het bezwaarlijke van de zedelijke volmaking. In den mensch treden telkens verschillende verkeerde hoedanigheden en neigingen aan het licht. De erkenning, dat men kwaad gedaan heeft, schrikt dikwijls niet af om weder tot dezelfde fout te vervallen. Ernstige goede voornemens worden geschonden. Deugden van welker bezit men zeker meende te zijn, alsof men altijd daarop kon staat maken, blijken plotseling bij eene zekere verzoeking te falen. Ondeugden, die men nooit anders dan met afkeer bij zijne medemenschen opmerkte en tegen welke men dan ook met heilige verontwaardiging te velde trok, ontdekt men eensklaps bij toenemende zelfkennis ook in zijn eigen binnenste. Naarmate men dieper tot de roerselen des harten doordringt, blijken de tekortkomingen grooter te worden. Zelfs bij prijzenswaardige daden vindt men beweegredenen, die niet zonder zelfzucht zijn. Weinig doet men alleen uit de edelste beginselen, alleen uit liefde en uit geloof, en geschiedt dit en waant men zich nu eenigszins op den weg tot de gelijkvormigheid Gods, die onze bestemming moet zijn, zoo komen er kleinigheden tusschen beiden, en weg is de adel van gezindheid, verdwenen de heilige stemming. Is het dan onwaar, dat wij op zedelijk gebied het ideaal naderen? Blijven zelfzucht en eigenliefde dan steeds onze krachtigste drijfveeren? Die smartelijke vragen

dringen zich op naarmate men zich meer en meer rekenschap geeft van zijn zedelijk leven. Men moet erkennen, dat het booze, het onedele, het zelfzuchtige is ingeworteld in de diepte van zijn wezen. Het vergezelt het goede in den mensch als eene schaduw. Het mag niet zijn — toch is het.

Die inwendige verkeerdheid, die zelfzucht is zonde, *zonde:* iets dat verzoend, dat goedgemaakt moet worden, of anders is de gemeenschap met God verstoord en het ware leven verloren. Het gevoel van zonde is *berouw*. Berouw is iets anders dan spijt. Het spijt velen, dat hun gedrag hen in moeilijkheden brengt, of hen de achting hunner medemenschen doet verliezen, of dat zij tengevolge van hunne tekortkomingen voor hunne kinderen of voor anderen die hun ter harte gaan niet genoeg kunnen zijn. Maar ook deze edelste vorm van den spijt is nog geen berouw, geen oprecht besef van eene schuld, van eene schande, waardoor het binnenste der ziel is besmet.

Het schuldbesef schijnt onoverkomelijk. Hoe toch zal men iets goedmaken? Zelfs de beste daden zijn niet meer dan een verschuldigde plicht. Tegelijk gevoelt men zich door nieuwe tekortkomingen al verder achteruit gedrongen. Het schijnt hopeloos te staan met het zedelijke leven. Toch is dat geenszins het geval. Integendeel onder vallen en opstaan ontwikkelt het zedelijke leven zich. Nevens het kwade bestaat ook het goede voort en doet zich krachtig gelden. Ook wie zondigde wordt gedurig opnieuw met geestdrift, met ijver voor waarheid en recht, met trouw en edele gezindheden vervuld, als ware er niets gebeurd. Een kinderlijk eenvoudig, rein gevoel komt ook na menigen dikwijls grove misstap weder terug. Wie zich veel moet verwijten heeft toch zijne waarde als mensch niet verloren.

Het besef van zedelijke kracht niettegenstaande de zonde verschaft moed om bij het zedelijk streven te volharden. De godsdienstige mensch ontleent aan dit besef de verzekerdheid, dat God hem zijne zonden vergaf. Hij had berouw, maar hij had God ook lief, en dit deed hem bij Dezen zijn toevlucht nemen. Dan gevoelde hij, dat het kwaad geene scheiding kon maken tusschen hem en God. Hij gevoelde, dat de Heilige niet te heilig was voor hem, den onheilige, maar hem steeds opriep tot het volbrengen van Zijne verheven eischen. Misschien was

hij zelfs nog nauwer met God verbonden, daar hij ten gevolge van het gebeurde gewonnen had aan diepte van hart.

De godsdienstige mensch stelt zich de vraag: „Waarom vergeeft God de misdaden", en het antwoord kan blijkbaar niet zijn: „Omdat de mensch zich verdienstelijk heeft gemaakt" — dat leert zijn schuldbesef hem wel anders. Eene redelijke verklaring kan bij eene godsdienstige wereldbeschouwing nergens anders worden gezocht dan in de waarde, welke de steeds voortgaande zedelijke ontwikkeling niettegenstaande alle gebreken heeft voor God. Daaruit volgt tevens, dat het zedelijk leven van den mensch niet iets is, waarop deze in eigen kracht mag roemen, maar eene goddelijke gave, voor welke hij de grootste erkentelijkheid is verschuldigd.

Na deze uitkomst verkregen te hebben betreffende den aard der zonde, beschouwen wij thans ook haar gevolg, t. w. het uiterlijke kwaad. De godsdienstige mensch erkent het niet alleen als gevolg, maar als straf. Reeds eene oppervlakkige ervaring leert intusschen, dat de vergeving der zonden, waarvan hierboven werd gehandeld, geenszins kwijtschelding of vermindering van het haar volgende uiterlijke kwaad in zich sluit. Voorts ook, dat het leed geenszins evenredig is aan de mate der schuld. Sommige tekortkomingen, hoewel meer van gebrek aan zedelijken moed dan van zedelijke laagheid getuigende, slepen zwaarder lijden voor den schuldige mede dan grove misdaden. Bij eene zekere mengeling van zielshoedanigheden kan een slechtaard zeer lang van alle schadelijke gevolgen van zijn gedrag bevrijd blijven, terwijl hij ook inwendig niet bespeurt wat hij mist. Eindelijk, weet men, zijn er tal van ongelukken en droevige omstandigheden, die geheel onafhankelijk van 's menschen zedelijk leven zijn. Onjuist is dus de vergeldingsleer, die Gods rechtvaardigheid hierin laat bestaan, dat Hij het goede loont met voorspoed en het kwade bezoekt met straf. Onjuist is ook het utilisme, dat het doet voorkomen alsof zedelijk het beste zou zijn wat het grootste geluk aan het grootste aantal menschen verschaft. Geluk en ongeluk zijn de maat van goed en kwaad volstrekkelijk niet.

Maar wel staan zij er mede in een nauw verband. Om dat verband te vatten, moeten wij acht slaan op de onderlinge solidariteit der menschen.

De solidariteit der menschen blijkt vooreerst ten opzichte van de droevige gevolgen van het kwade. Iedere ongerechtigheid is een bron van leed. Ook de geringste tekortkoming, de schijnbaar meest verontschuldigbare zwakheid — ieder, die eenige zelfkennis heeft, weet het — wordt bezocht. De zonde teelt de zonde, en het einde draagt den last. De zelfzuchtige meene gemakkelijk de zedelijke eischen met voeten te kunnen treden, mits hij slechts zorge buiten het bereik van den strafrechter te blijven — hij komt bedrogen uit. Genotzucht, stofvergoding, verwaarloozing van het hoogere en betere wreken zich. De geheele samenleving gevoelt meer of minder den terugslag. Onschuldigen en schuldigen wordt geluk ontnomen. De ééne mensch sloopt de welvaart en vermindert de veiligheid van den anderen. De zwaksten bezwijken. En wie zijn de zwaksten? De ondervinding leert het, zij zijn het, wien het ontbreekt aan zedelijke kracht en zedelijken moed. Dezen gaan te gronde. Maar allen lijden mede, daar de wereld vol is van de zorg en het verdriet, de verschrikkingen en de onheilen, die elk mensch door zijne verkeerdheden voortgaat daarin te werpen.

Der menschen solidariteit blijkt voorts uit de wijze, waarop de gevolgen van het booze worden gedragen. Niet altijd lijdt de schuldigste het meest door zijne ongerechtigheid. Anderen lijden dikwijls meer, al kan hij zelf aan de verder reikende, soms zich over eenen geheelen kring verbreidende, naweeën niet ontkomen. Het zijn dan ook niet de slechten, die het meeste lijden. Sommige smarten zijn zelfs in het bijzonder voor zedelijk hooger ontwikkelden bestemd. Zoo bijv. de strijd met de wereld, de miskenning, die tot verguizing en vervolging kan stijgen, en ook de zedelijke strijd, de bittere kwelling van de onvoldaanheid en het smachten naar het onbereikbare. Zekerlijk, ruimschoots wordt die smart opgewogen door de heerlijke aandoeningen van den heldenmoed. Dit feit echter strekt almede tot bevestiging van het vooropgestelde omtrent de solidariteit. Immers, veel wordt opgelegd aan wie veel kan dragen. Terwijl anderen onder den last bezwijken of dien eenvoudig van zich afschudden zouden, neemt de edele menschenzoon zijn kruis gewillig op zich.

De godsdienstige mensch — eenmaal het raadsel, dat de

wereld niet van den aanvang af voltooid, volmaakt en volzalig geschapen is, ter zijde latende, en er in berustende, dat het smartelijke een noodzakelijk bestanddeel van het wezen der dingen schijnt te zijn — de godsdienstige mensch kan in het lijden der besten niet anders dan eene beschikking van Gods goedheid ontdekken.

De besten toch hebben zedelijke kracht genoeg om niet ter neder gedrukt te worden door het leed, dat zij op zich nemen. Zij zijn daartoe bereid, opgewekt door liefde tot God en vol geloof en hoop.

De zwakken worden van het kwellend besef verlost, dat zelfzucht en boosheid oppermachtig zouden zijn. Het aanschouwen van heerlijke voorbeelden van gehoorzaamheid aan Gods wil vuurt hen aan om den zoodanigen gelijk te worden.

De boozen worden ontwapend, zoodra zij eene welgevestigde overtuiging tegenover zich zien, die voor niets terugdeinst om het goede te doen zegevieren. Zij vermogen niets tegen iemand, die uit beginsel al de voordeelen, welke zij aanbieden, en de bedreigingen, met welke zij aankomen, versmaadt.

Wat schaadt het daarentegen, dat soms geloofshelden moeten vallen, in wie Gods woord het krachtigst getuigt, als zij door hunnen ondergang meer nog dan door hunnen voorspoed verkondigers zijn Zijner eischen en zegeningen, en die prediking in daden tot de uithoeken der menschenwereld doordringt? Zoo moet de godsdienstige mensch oordeelen, wien de zegepraal van Gods waarheid en recht boven alles gaat.

Er is nog meer op te merken. Dit dragen van leed in de plaats van anderen is geen zeldzame daad. Men denke niet aan de martelaren, alsof het bij hen in de eerste plaats zou te vinden zijn. Het is eene zaak van het dagelijksch leven, het gewone gevolg van liefde en deelneming. Alle hulpvaardigheid en barmhartigheid, alle geduld met anderen, alle inspanning om anderen, ook dan als zij het niet verdienen, gelukkig te maken, geeft er doorslaande bewijzen van. De band die menschen aan menschen hecht is sterk. De één heeft voor een ander, die hem lief is, ontzaglijk veel over. Hij hoopt tot het laatste toe het beste van hem, en tracht steeds de gevolgen van zijne verkeerdheden van hem af te wenden. Daardoor geschiedt het, dat menigeen, hoeveel kwaad hij ook doe, niet

omkomt in zijne ongerechtigheid. Hij heeft eene moeder, die hem lief heeft, die, toen hij nog een kind was, hare hoop op hem stelde en zelfs nu nog het ergste niet van hem kan gelooven. Hij heeft vrienden, die hem sedert zijne jeugd hebben gekend of reeds vrienden zijner ouders waren; zoolang zij het kunnen verhoeden, willen zij niet, dat de gevolgen van zijne verkeerde hartstochten komen op zijn hoofd; zij willen steunen, redden, verbeteren, zoo het kan, maar in geen geval wraak nemen. Daar zijn philantropen, die reeds omdat het eenen medemensch betreft bereid zijn eene helpende hand toe te steken. Daar zijn menschen, die uit een godsdienstig oogpunt hulp verleenen, die zielen willen redden. Door de vereende krachten van die allen kan veel worden gedaan. Staat daarentegen iemand, ook al wil hij juist het verkeerde niet, alleen en zonder vrienden, dan dringt het leed van alle zijden op hem aan en zijne tekortkomingen brengen hem hare hardste gevolgen. De liefde echter bedekt menigte van zonden.

Wel is waar zijn het niet alleen edele beweegredenen, die tot het helpen en verdragen van elkander nopen; dikwijls geschiedt dat ook, om niet medegesleept te worden in de schande van nabestaanden, of wel om in geval van eigen tekortkoming tegen beschuldigingen gedekt te zijn; en het is duidelijk, dat voor zoover de onderlinge hulpvaardigheid een bondgenootschap is in het kwade, zij slechts te meer jammer onder de menschen aanricht en de harten bederft. Toch wordt dit nadeel verre opgewogen door het gewicht in de andere schaal gelegd: de vlijt, die altijd weder de schade, door lage listen en boosheid veroorzaakt, gaat herstellen, de liefdadigheid, die steeds de ongelukkigen uit hunne verdiende of onverdiende ellende tracht op te beuren, de genegenheid, die tot zeventig maal zeven malen vergeeft en nooit ophoudt opnieuw vergiffenis te schenken, zelfs al schijnt die liefde aan eenen onwaardigen egoïst verspild. Die deugden zijn het cement der maatschappij, zonder welke zij uiteen zou moeten vallen. Evenals ieder kwaad zijne kwade gevolgen na zich sleept, brengt iedere goede opwelling en iedere goede daad een zegen mede. Een groot deel van die goede krachten wordt besteed juist tot herstel van hetgeen door de verkeerd gerichte neigingen en hartstochten wordt bedorven. Deden de laatste zich niet gelden, de samen-

leving zou ongelijk schooner en rijker zijn. Dat zij evenwel, niettegenstaande zooveel verkeerds en slechts als er woelt in de harten en zinnen der menschen, kan bestaan, kan ontwikkelen en vooruitgaan, dat is te danken aan de oneindige liefde Gods, daartoe zich betoonende in de eindelooze liefde der menschen jegens elkander, die door de Natuur, d. i. t. z. door de Voorzienigheid, in hunne harten wordt gegeven. Daardoor is de steeds hoogere ontwikkeling van het zedelijke leven in al zijne schakeeringen van gevoelens en aandoeningen onder alle mogelijke omstandigheden en in alle voorkomende betrekkingen en verhoudingen mogelijk. Daardoor is het, hoe men ook denke over de toekomst welke de menschheid te gemoet gaat, voor niemand te ontkennen, dat het kwade wordt overwonnen door het goede.

De menschenwereld is eene wereld vol raadselen. Deze gaat gebogen onder hetgeen zijne schuld niet is, gene leeft van hetgeen hij niet bearbeid heeft, een derde juicht in eene zegepraal, die door de inspanning en de offers van onbekenden bijna geheel is voorbereid, en toch — juist zoo wonderlijk als het leven gemengd is uit geluk en leed, uit kwaad en goed, getuigt het van de oppermacht van het heilige. Wilde een vlekkeloos volmaakte en almachtige God naar den eisch eener onverbiddelijke gerechtigheid ingrijpen, Zijne tusschenkomst zou het schoonste, dat de wereld te zien geeft, verstoren — verstoren de liefde, de deelneming, het geduld. Voor den godsdienstigen mensch moet het duidelijk zijn, waarom God het kwade draagt. Hij is de God der liefde — zou Hij dan de liefde haar werk niet laten doen? Juist in die dienende liefde bestaat Zijne tusschenkomst vóór het goede tegen het kwaad. Maar wederom, op de vraag die zich opdringt: „Waarom handelt Hij aldus? Waarom maakt Hij de gevolgen der zonde voor den schuldige zelf niet zwaarder, laat Hij de natuurverschijnselen geheel onpartijdig ten opzichte van zedelijkheid en onzedelijkheid plaats grijpen, en opent Hij, door de goeden zich voor de boozen in de bres te doen stellen, voor deze laatsten de mogelijkheid van vergiffenis?" — wederom vindt de godsdienstige mensch geen ander redelijk antwoord dan dit, dat de voortdurende ontwikkeling van het zedelijke leven der menschen waarde voor Hem heeft.

In de voorafgaande beschouwingen is met opzet geen gewag gemaakt van Jezus. Maar nu is het tijd om op te merken, dat het christelijke geloof de bron is van de genoemde gevoelens en levensopvattingen en denkbeelden. De onderlinge solidariteit der menschen in het lijden, waarvan wij de zegenrijke kracht hebben nagegaan, is een zuiver christelijk denkbeeld, voortgevloeid uit christelijke beginselen, steunende op eene echt christelijke waardeering van den mensch, en staat duidelijk onder den invloed van de in het volksleven doorgedrongen zedelijke begrippen, welker christelijke oorsprong onmiskenbaar is. Zij wordt derhalve vooral in hare juiste beteekenis gezien, als men haar met Jezus in verband brengt. *Het is de door het geloof tot stand gekomen gemeenschap met Jezus*, *welke verlost en rechtvaardigt.*

De gebreken van de *satisfactie-theorie* in den gewonen vorm zijn te dikwijls aangetoond, dan dat wij dat nogmaals zouden behoeven te doen. Men verwikkelt zich met het godsbegrip in onoverkomelijke tegenstrijdigheden en loopt met het zedelijke leven groote gevaren, zoodra men aan de verzoenende kracht van den dood van Christus de voorstelling verbindt, als zou daardoor eens voor altijd eene bovennatuurlijke bevrediging van God hebben plaats gegrepen, waarvan de mensch den zegen zich slechts heeft toe te eigenen door eene betrekkelijk eenvoudige plechtigheid of eene geloofsbelijdenis, welke als zoodanig buiten het zedelijk leven zouden omgaan.

Integendeel, de verzoening openbaart zich in de zedelijke gemeenschap zelve, tot welke de menschen zich met Jezus vereenigen. In die gemeenschap, men meene haar eenigszins mystisch of louter ethisch te moeten opvatten, komt het lijden dergenen die zich zelven willen verloochenen, dewijl zij de zedelijke beginselen van het evangelie in zich hebben opgenomen en alle gevolgen daarvan met bewustheid aanvaarden, ten goede aan hunne naasten, en dientengevolge wast het geestelijk leven voortdurend gezegend op. In die gemeenschap richt de zonde geen blijvend kwaad aan, zij is dus in beginsel overwonnen. En dat beginsel wordt meer en meer werkelijkheid; de zonde der wereld wordt inderdaad weggenomen.

Derhalve moet het lijden, dat de menschen zich uit christenzin voor elkander getroosten, begrepen worden als een ver-

vullen van „de overblijfselen van Christus' lijden" (Col. 1 : 24) of als een „altijd de dooding des Heeren Jezus in het lichaam omdragen, opdat ook het leven van Jezus in ons lichaam zou geopenbaard worden" (2 Cor. 4 : 10). Ook al zal bij deze uitspraken wel vooral aan den marteldood zijn gedacht als de in het verschiet wenkende kroon, toch ligt eene breedere opvatting met het oog op het leven vol zelfverlooching alleszins voor de hand, gelijk mede op andere plaatsen in het N. T., waar bijv. van het leven laten om Christus' wil (Matth. 10: 39; 16 : 25) of van dragen van het kruis van Jezus sprake is (Matth. 10 : 38; Luc. 14 : 27. Men denke aan de toevoeging *dagelijks*, Luc. 9 : 23, vgl. Matth. 16 : 24).

Van deze christelijke zelfopoffering en zelfverloochening zijn het kruis en het bloed van Christus de symbolen, en als zoodanig hebben kruis en bloed hunne verzoenende kracht. Het is zoo, het zou hoogst ondankbaar zijn, als wij vergaten wat wij te danken hebben aan hetgeen eenmaal door Jezus persoonlijk is geleden. Had hij niet als slachtoffer van de messiaansche verwachtingen het leven gelaten, het evangelie zou niet verkondigd zijn, dat in zijnen naam de menschen tot God heeft gebracht. Maar zijne lijdensgeschiedenis boeit de gemeente toch om eene andere hoogere reden dan omdat men wil weten wat in het joodsche land op dien en dien tijd heeft plaats gehad; men ziet in den lijdenden en stervenden Jezus de liefde verpersoonlijkt, die de menschen dringt om zich voor elkander op te offeren, hunne zelfzucht te verloochenen en onder te gaan, mits de waarheid, de gerechtigheid, zoomede de hoogste heerlijkheid en de reinste vrede voor het menschdom, worden gewonnen. De dank, die aan Jezus wordt toegebracht, geldt tevens allen, die hem gelijk zijn, die hem in hunne soms bekrompen, alledaagsche omstandigheden hebben trachten na te wandelen. In die allen betoont zich de verheerlijkte Jezus, die eeuw aan eeuw voortgaat kracht te oefenen in de menschenwereld en haar in zijn naam één te maken om haar onberispelijk te stellen voor God.

Dus niet door ieder persoonlijk, niet ter wille van de door hem zelf betoonde deugd, maar in Christus, in de gemeenschap, waarvan men door het geloof in Jezus (door trouwe toewijding van den geheelen mensch aan hem) het deelgenoot-

schap verkrijgt, wordt de bezoldiging der zonde betaald en is Gods vergiffenis en genade verkregen. Hiermede is echter tevens gezegd, dat heiliging des harten en des levens de voorwaarde is tot vergiffenis en genade. Want gemeenschap met Christus en bevorderen van het kwade zijn volkomen tegenstellingen. Hans Denck schreef naar waarheid: „Christus is niet in onze plaats vroom, rechtvaardig en onzelfzuchtig geweest, maar wij moeten het zijn evenals hij." Medewerken met de kracht van Christus, die alleen blijvende waarde schept, is juist de hoogste zedelijkheid: de liefde, die voor anderen wil lijden, de beginselvastheid, die van geene transactie met het heilige weten wil. De verlossing zelf bestaat in het zedelijke leven van den Christen. Dit laatste is niet slechts eene vrucht der dankbaarheid wegens de verlossing, maar met zijne rust, zijne zegeningen en zijnen vrede is het het wezen der verlossing zelf. Want in zooverre als iemand medewerkt met de kracht van Christus komt hem alles ten goede wat diens kracht van oudsher heeft opgebouwd. Hetgeen hij daarentegen tegen de kracht van Christus in doet zou die tegenhouden, doch aangezien de kracht, die zich in de gemeenschap van Jezus Christus openbaart, oppermachtig is en ten slotte steeds zegeviert, zoo is het ten ondergang bestemd en wordt allengs door de steeds breeder wordende geestesmacht van zijn grondslag afgedrongen, of, om eene bijbelsche uitdrukking te bezigen, het wordt beproefd door het vuur (1 Cor. 3 : 11—15).

Laat ik thans aanwijzen, hoezeer deze christologische opvatting van de verlossing en verzoening het denkbeeld van *vergiffenis van zonde door den heiligen God* vereenvoudigt en verheldert. Gewoonlijk leert men, dat God voor elke, ook voor de grootste, tekortkoming vergiffenis heeft uit vaderlijke liefde. Deze leer is juist, indien men door de toevoeging *in Christus* het collectieve van het zedelijke leven der menschen daarbij doet uitkomen. Vergeet men dit, dan wordt de gedachte, dat iedere zonde vergeven wordt, zeker niet onschadelijk voor het zedelijk leven; ja, zij kan ook voor het godsdienstig geloof verderfelijk worden door de meening in de hand te werken, dat God, die zijn zon doet opgaan over boozen en goeden en regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen, onverschillig zou zijn ten opzichte van goed en kwaad. Wil men de betuiging van

het ongeloof: „De menschen zondigen, en God straft niet, — er is geen God, die het ziet", te keer gaan door te wijzen op de voorwaarde: oprecht berouw, die een heilig God den zondaar stelt, zoo ontwijkt men toch de moeilijkheid niet. Want wáarom moet oprecht berouw de voorwaarde der vergiffenis zijn? Natuurlijk niet slechts om de formeele reden, dat God heilig zijnde tot voorwaarde wil stellen, dat de zondige mensch zich in het gevoel zijner schuld voor Hem zal vernederen. Maar met het doel om door het schuldgevoel verbetering uit te werken. Het berouw moet dus in wezenlijk verband met de vergiffenis staan, zoodat alleen een zoodanig berouw dat met bekeering gepaard gaat vergiffenis doet verkrijgen. Maar dan zal men moeten erkennen (indien men althans al het gewicht gevoelt van het bezwaarlijke der zedelijke volmaking), dat het berouw onvoldoende is om den zondigen mensch wezenlijk boven zijne zonde te verheffen en hem gerust te stellen; want hij weet, dat hij, hoe berouwvol ook, stellig van het kwade niet voor altijd is bevrijd. Men geraakt dus in dit dilemma: òf eene vergiffenis, onvoorwaardelijk, afgezien van het kwaad, dat nog in den mensch schuilt en zich later zal ontplooien, òf eene vergiffenis, die eigenlijk nooit eene volkomen vergiffenis wordt, daar zij gebonden is aan eene voorwaarde (de heiligheid), die nooit volkomen kan worden vervuld. Of mag men meenen, dat God zich tevreden stelt met de gevoelens van liefde en dankbaarheid, die de mensch Hem toedraagt, en met het ernstig voornemen om *zooveel mogelijk* getrouw te blijven aan den plicht, en dat Hij het berouw eischt dewijl dit zulke gevoelens en voornemens in zich sluit? Dat *zooveel mogelijk* is hoogst bedenkelijk. Het heeft al den schijn van een compromis, ontstaande uit toegefelijkheid van God jegens den zwakken mensch, omdat Hij niet meer van hem kan verwachten, maar inderdaad Zijner niet waardig, daar de zedelijke heiligheid *onvoorwaardelijke* eischen stelt.

De gedachte, dat iedere zonde vergeven wordt, is ook niet juist, indien wij althans bij het woord *vergeven* niet uitsluitend aan eene verzoening met God na het misdrevene denken, maar ook aan eene kwijtschelding van straf. Wij hebben tusschen het een en het ander een scherp onderscheid moeten maken, daar zij volstrekt niet samengaan. Terwijl

voor de verzoening met God het berouw eene wezenlijke voorwaarde is, heeft het berouw op de gevolgen van het kwaad niet den minsten invloed, en wordt het afwenden van die gevolgen alleen door zedelijke krachtsinspanning en boete bewerkt. Maar dan zou de vergiffenis van God strikt genomen geene verlossing brengen, en wat zouden wij van eene vaderliefde moeten denken, die wel vergeeft, maar intusschen Zijne kinderen wien Hij vergiffenis schenkt al de zwaarte van eene ondragelijke straf laat gevoelen, als wij niet wisten, dat feitelijk de straf grootendeels wèl wordt kwijtgescholden, daar wij menschen slechts zeer ten deele lijden wat wij verdiend hebben. Het verband tusschen het één en het ander blijft op die wijze zeer duister.

Alle tegenstrijdigheden en onduidelijkheden worden echter vermeden, wanneer men aan het gemeenschapsleven in Jezus Christus zijne volle beteekenis toekent. Dan ziet men terstond, dat van den mensch inderdaad eene onvoorwaardelijke vervulling van de eischen van het heilige wordt gevorderd, maar dat hem toch voor zijne talrijke tekortkomingen vergiffenis wordt geschonken, omdat hij zich vereenzelvigd heeft wat zijn eigenlijkst willen betreft met hem in wien al het goede verpersoonlijkt is en tot stand komt. Alsmede blijkt het, hoe aan Gods rechtvaardigheid geheel wordt voldaan, daar in de zedelijke gemeenschap van Christus waarin wij leven niets van het kwaad wordt kwijtgescholden dan hetgeen is geboet, maar de goddelijke liefde juist hierin zich openbaart, dat geboet wordt door allen te zamen en naarmate in elk de kracht van Christus Jezus is.

Doch grootere waarde nog dan ter verduidelijking van tegenstrijdigheden heeft de overtuiging, dat in de christelijke gemeenschap verzoening en verlossing zijn te vinden, daar zij voldoening schenkt aan de zedelijk-godsdienstige behoeften van den mensch. Wenschende voor den heiligen God gerechtvaardigd te zijn en toch telkens weder met smart zijne zedelijke zwakheid, die hem zondeloosheid onmogelijk maakt, ervarende, heeft de mensch noodig, gerechtvaardigd te worden geheel afgezien van zijne eigene verdiensten, 't zij groot of gering, opdat hij in het zoeken naar God, of hij Hem ook vinden mocht, kunne slagen, ook al is er veel kwaads in hem. Welnu, ver-

vult hij in de historisch gewordene zedelijke gemeenschap der menschen, die op Jezus steunt, naar zijn beste weten de plaats, waar hij gesteld is, steeds gereed om goed te maken wat verkeerd is geworden door eigene of anderer schuld, — dan heeft hij, die deelt in het onschuldig lijden van Christus, ook deel aan de geestelijke heerlijkheid, de voortdurende ontwikkeling van het heilig goede, die waarde heeft voor God.

Het is den religieuzen mensch voorts eene behoefte, dat zijn zedelijk leven zal toebehooren aan God. Het mag geen eigen verdienste, geen voortbrengsel van eigen kracht, het moet Gods gave zijn. Welnu, de christelijke gemeenschap heeft hij niet gemaakt, en wat hij doet, hoeveel het ook zij, kan haar niet vast of los maken, maar zij wordt hem aangeboden als een feit, en hij mag zich haar toeëigenen door toewijding en trouw.

Om gerust te zijn te midden van de aanvechtingen, waaraan hij blootstaat in den zedelijken strijd, behoeft de mensch de overtuiging, dat het voldoende is, zoo hij partij kiest voor de waarheid en ernstig strijdt om haar de zegepraal te verschaffen, doch dat voor de uitkomst van zijne pogingen te midden van zwarigheden en twijfelingen niet hij maar God verantwoordelijk is. Welnu, ook deze gerustheid verleent het christelijk geloof. Dit eischt slechts aanhankelijkheid aan Jezus, opdat men, naar het licht elk gegeven, den grooten Meester volge en niet zelfzuchtig, eigenzinnig of ongehoorzaam, maar, naar het voorbeeld van den Zoon des Menschen, naar den wil des hemelschen Vaders leve.

Eindelijk behoeft de mensch de verzekerdheid, dat hij niet van Gods genade kan vervallen. Welnu, onvernietigbaar is de christelijke gemeenschap, en zij oefent op ieder binnen haar gebied, zelfs al vervoeren hem de hartstochten, een onweerstaanbaren invloed uit. Wie dan eenmaal dien invloed heeft ondervonden, wie zich ervan bewust werd, dat hij deel heeft aan haar, die hem niet loslaat, kan zich veilig gevoelen. Immers mag hij overtuigd zijn, dat het hoogste waartoe zijne heiligste aspiratiën zich uitstrekken, hem redden zal voor zoover hij het in zich heeft, meer dan hij zelf wel weet. Het goede overwint het kwade, want het blijft, afgezien van hetgeen er aan voorafgaat en er op volgt. Al wordt er veel verzuimd en veel niet

op de spoedigste en doeltreffendste wijze tot stand gebracht, al gaat de menschheid struikelende en vallende haren weg, niettemin wordt de schuld der zonde voldaan. De arbeid des geestes is niet vruchteloos tegenover de noodlottige gevolgen van het kwade. Wat door de helden der oudheid, wat door Jezus, wat door zijne discipelen en aanhangers tot stand is gebracht, heeft de macht van het booze reeds geknot, omdat zich allen naar Gods ordening aansloten bij hem, die de koning van het rijk der gerechtigheid is. In Jezus is nu aller verdienste één geworden. Aan elkeen dan, die zich met hem vereenigt, komt die verdienste mede ten goede. Hij staat reeds terstond op eene hoogte van goddelijke genade, alwaar hij de vervulling van groote dingen mag aanschouwen, hoeveel er ook nog zij te doen.

Krommenie,
Febr. 1892.

J. G. BOEKENOOGEN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

JACOBUS TRIGLAND.[1])

Aldus luidt de titel van het academisch proefschrift, dat den 1sten Juli 1891 voor de faculteit der godgeleerdheid te Leiden verdedigd werd door Hendrik Willem ter Haar, ter verkrijging van den graad van doctor in de godgeleerdheid. Met het schrijven van dit boek over Trigland heeft de predikant van Kedichem een goed werk verricht. Trigland toch is een in vele opzichten merkwaardige verschijning geweest, die geleefd heeft en gewerkt in een tijdvak van groote gisting en beroering in ons land, niet het minst zeker op kerkelijk gebied. 't Is een persoonlijkheid, ten volle waard nader gekend te worden, een man, die, aan den strijd op theologisch gebied, in zijn dagen gevoerd, een zeer werkzaam aandeel genomen heeft. Van zijn leven en werkzaamheid geeft ter Haar ons een duidelijk overzicht; wat overal verspreid, Trigland betreffende te vinden was is tot een goed geheel vereenigd. Het boek is in een prettigen, lossen stijl geschreven, en ongetwijfeld zullen velen, ook niet-theologen, het met aandacht en belangstelling lezen.

Nieuws echter, dit zij al aanstonds gezegd, geeft ter Haar niet, hij heeft alleen verzameld, bijeengebracht. Wel is af en toe, uit archieven een en ander wat onbekend was aan 't licht gebracht, maar aangezien dit hoofdzakelijk is ontleend aan de acta van Curatoren der Leidsche Universiteit en aan een register van „kerckelijcke zaken", berustende in het gemeente-archief te Leiden, heeft het uitsluitend betrekking op

---

1) 's Gravenhage, *Martinus Nijhoff*. 1891. f 1,50

't verblijf van Trigland te Leiden, 1634—1654. Bij nauwgezetter onderzoek, vooral in de dikwijls rijke classikale archieven, was nog wel het een en ander te vinden geweest (wat straks blijken zal), waardoor de wetenschappelijke waarde van ter Haar's arbeid zou verhoogd zijn.

Doch al is dit zoo, toch zou ik niet gaarne aan de wezenlijke verdienste van dit geschrift afbreuk willen doen. De lezing, laat ik liever zeggen de bestudeering, er van heeft mij menig aangenaam oogenblik verschaft en tevens den lust opgewekt tot een nauwkeurig onderzoek van den tijd, waarin Jacobus Trigland handelend is opgetreden.

Zeer terecht, begint ter Haar zijn boek met het geven van een historisch overzicht van de beroeringen, die vooral op kerkelijk gebied, het tijdvak kenmerken, waarin Trigland heeft geleefd. Bondig en zaakrijk wordt de strijd tusschen Remonstranten en Contra-remonstranten meegedeeld en worden de lezers bekend gemaakt met het terrein, waarop de held, die beschreven wordt, zich voornamelijk bewogen heeft.

Over het algemeen genomen is wat in de „Inleiding" (zoo noemt ter Haar dit overzicht) voorkomt geschiedkundig juist. Onhistorisch alleen is wat we blz. 16 en 17 lezen, over de *vergaderingen van Correspondentie* en over de *Synodale vergaderingen.* Ten einde dit aan te toonen, deel ik wat de schrijver hieromtrent zegt mee. „De plaats (aldus heet het), waar het verzet tegen de Remonstranten werd georganiseerd, was Amsterdam. De predikanten dier aanzienlijke gemeente waren zonder uitzondering aanhangers van de strenge Gereformeerde leer en voor het meerendeel woordvoerders hunner partij. Daar werden vergaderingen belegd, om in den nood der Kerk te voorzien. Predikanten uit de beide deelen van Holland, door hunne geestverwanten afgevaardigd, kwamen daar samen en beraadslaagden over de middelen, om de doleerende of kruiskerken te steunen en het houden van eene Nationale Synode te bevorderen. Deze vergaderingen heetten vergaderingen van Correspondentie en werden niet geregeld gehouden. Toen de tijden moeilijker werden, in de jaren 1616 en '17, werden deze vergaderingen ook menigvuldiger. Niet slechts binnen Amsterdam, ook te 's Gravenhage, Dordrecht en Schiedam kwamen zij bijeen. Naast deze vergaderingen van Correspon-

dentie, die zich slechts over de provincie Holland uitstrekten, was Amsterdam in 1615 en '16 getuige van twee vergaderingen van afgevaardigden uit alle provinciën. Dit waren Synodale vergaderingen, die echter geen officiëel karakter bezaten, daar zij plaats hadden zonder toestemming der overheid, en slechts de Kruiskerken vertegenwoordigden. Door deze vergaderingen bleven de hoofden der Contra-remonstranten voortdurend met elkander in betrekking en bestond er tusschen hen eene volkomen samenwerking, die hunne partij zeer versterkte. De strijd werd steeds heviger, en steeds duidelijker bleek het, dat aan deze verwarring slechts een gewelddadig einde kon komen".

Er is over de *vergaderingen van correspondentie* en over die *bijeenkomsten*, welke ter Haar, doch ten onrechte, als *synodale* bestempelt, al heel wat geschreven; dan hoeveel dit ook moge zijn, toch is het tot nu toe aan niemand gelukt, over deze materie een in alle opzichten gewenscht licht te verspreiden. Hij die het best over deze vergaderingen geschreven heeft, is Dr. F. L. Rutgers in zijn boek *Het Kerkverband*; maar welke moeite deze zich ook getroost heeft de zaak tot volle klaarheid te brengen, volkomen is hij hierin niet geslaagd. Nu is het mij gelukt de acta te vinden van:

1°. de vergadering van correspondentie van gedeputeerden uit Noord- en Zuid-Holland, gehouden te Amsterdam, den 25sten en den 26sten Augustus 1615;

2°. id. gehouden te Amsterdam den 26sten Juni 1617;

3°. de vergadering van correspondentie van gedeputeerden uit Zuid-Holland, gehouden te Dordrecht den 24sten October 1617;

4°. id. gehouden te Schiedam den 9den Januari 1618;

5°. id. gehouden te Delft, van den 1sten tot den 3den Mei 1618;

6°. id. gehouden te 's Gravenhage van den 14den tot den 16den Augs. en den 22sten en 23sten Augs. 1618;

7°. de vergadering van correspondentie van gedeputeerden uit Zuid- en Noord-Holland, gehouden te Amsterdam den 7den den 9den Nov. 1617; benevens nog enkele berichten, andere vergaderingen van dezen aard betreffende, welke acta ik met vele, tot nu toe onbekende, bizonderheden, uit cl. archieven bijeengebracht, binnen korten tijd in 't licht hoop te geven. Daardoor geloof ik in staat te zijn, het onbekende bekend te

maken en het onjuiste te doen verdwijnen. Om historisch waar te zijn, moet m. i. de zooeven aangehaalde pericoop uit ter Haar's boek aldus luiden: De plaats waar het verzet tegen de Remonstranten werd georganiseerd, was Amsterdam. De predikanten dier aanzienlijke gemeente waren zonder uitzondering aanhangers van de strenge Gereformeerde leer en voor het meerendeel woordvoerders hunner partij. Daar is men begonnen met het beleggen van vergaderingen, die in den nood der kerken moesten voorzien. Predikanten en ouderlingen (deze laatsten uitsluitend uit doleerende kerken) uit de beide deelen van Holland (de afvaardiging vond plaats in de vergaderingen der classen, waar òf alle predikanten òf het meerendeel hunner, tot de Contra-remonstranten behoorde, òf in afzonderlijke classikale bijeenkomsten door Contra-remonstrantsch gezinde predikanten en doleerende ouderlingen gehouden) kwamen daar samen en beraadslaagden over de middelen om de doleerende of Kruiskerken te steunen en het houden van eene Nationale Synode te bevorderen. Deze vergaderingen (d. w. z. die bestonden uit afgevaardigden der verschillende classen van Zuid- en Noord-Holland), zoowel als die, welke uit de beide quartieren van Holland afzonderlijk gehouden werden, heetten vergaderingen van correspondentie. Naarmate de doleantie toenam in 1616, 17 en 18 werd het aantal dier vergaderingen, vooral in Zuid-Holland, meerder. De vergaderingen van afgevaardigden uit de classen van Zuid- en Noord-Holland werden gehouden te Amsterdam, die van afgevaardigden uit de classen van Zuid-Holland alleen, te 's Gravenhage, Dordrecht, Schiedam en Delft [1]).

Naast deze vergaderingen van correspondentie, was Amsterdam in 1615, 16 en 17 nog getuige van ten minste drie vergaderingen van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën [2]), welke vergaderingen evenmin als de eerst besprokene een officiëel karakter hadden. Ze arbeidden allen in het belang

---

1) Om redenen van overwegenden aard (onveiligheid) werd te Leiden de dáár in Augustus 1618 uitgeschreven vergadering van gedeputeerden uit de classen van Zuid-Holland, niet gehouden, maar kwam men bijeen te 's Gravenhage. Op iedere vergadering werd bepaald, *waar* en *wanneer* de volgende gehouden zou worden.

2) Eens en voorgoed zij hier gezegd, dat de uitdrukking *synodale vergadering*, waar deze door ter Haar gebezigd wordt, om die bijeenkomst aan te duiden, welke bestond uit gedeputeerden van de geuniëerde provinciën, onjuist is.

der Kruiskerken (juister wellicht: „der onvervalschte lere ende oude reformatie"). Door deze verschillende vergaderingen bleven de hoofden der Contra-remonstranten voortdurend met elkander in betrekking en kwam er van lieverlede eene volkomen samenwerking, die hunne partij zeer ten goede kwam en versterkte. De strijd werd voortdurend heviger, en steeds duidelijker bleek het, dat aan deze verwarring, niet dan na veel moeite en inspanning een einde zou komen.

Vanzelf spreekt het, dat na deze belangrijke tekstwijziging ook de drie aanteekeningen (1 op blz. 16, 1 en 2 op blz. 17) veranderingen moeten ondergaan. Ik zou ze aldus willen lezen:

Aanteekening 1. blz. 16. Het woord *alle* te veranderen in *vele*.

" 1. blz. 17. Rutgers, a. w. blz. 27 vv. heeft aan de hand van Trigland getracht, wat hem tot op groote hoogte gelukt is, het verschil tusschen de vergaderingen van correspondentie, van gedeputeerden uit de classen van Zuid- en Noord-Holland en van de bijeenkomsten van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën duidelijk in het licht te stellen.

Aanteekening 2 op blz. 17. In de kerkeraadsacten van Amsterdam wordt in Nov. 1617 nog van een derde dergelijke vergadering gesproken. Deze is niet op den bepaalden dag den 6den Nov. gehouden, maar eenige dagen later, in ieder geval vóór den 7den Dec. Van den 7den tot den 9den Nov. is evenwel een vergadering geweest van gedeputeerden uit de classen van Zuid- en Noord-Holland.

De zin blz. 18 beginnende regel 7 v. o: „Het gevolg van dit alles was, dat beide mannen elkander met klimmende achterdocht beschouwden en dat Maurits meer naar de zijde der Contra-remonstranten neigde", is goed op het laatste woord na. Neiging, om zich te scharen aan de zijde der Contra-remonstranten heeft Maurits nooit gevoeld; dat hij hun partij koos, was geen *neiging*, maar *berekening*. Omdat van Oldenbarneveld zich bij de Remonstranten had aangesloten, daarom en daarom alleen voegde Maurits zich bij de tegenpartij. En volkomen naar waarheid is 't dan ook wat De la Borde zegt: „Maurice se prononcera contre les Arminiens, par cela seul que Barneveld s' est rangé de leur côté [1])".

---

1) Louise de Coligny, princesse d'Orange, par le Cte Jules De la Borde. T. II. Paris 1890. p. 236.

Op blz. 37 spreekt ter Haar o. a. ook over den overgang van Trigland tot de Hervormde Kerk. 't Verdient onze aandacht, dat de schrijver er hier ook met geen enkel woord op wijst, wat Trigland zelf dienaangaande meedeelt. In de *Kerkelijke Geschiedenissen* f⁰. 923 toch vinden we: „Maer Triglandius (seg ick) betuyght hier twee dingen. 1 Dat hij noch dat boecscken, 't welck de voornoemde Brieven met dat Discours inhout, noch het Antwoord daer op, oyt voor dezen, sooveel als hy weet, gesien heeft ..... 2 Dat hy noyt Factie heeft ghevoedt, veel min eenige gemaeckt, ja noyt eenige factie heeft aenghehanghen, maer dat hy hem altyt, nae dat Godt de Heere hem, doen hy noch jonck, jae noch geen twintich jaer te vollen oudt en was, in den jaer 1603 heeft verlicht, ende begaft met de kennisse des H. Evangeliums, vast heeft ghehouden aende ware Gereformeerde kercke, ende aende ghesonde Leere byde selve aenghenomen ende beleden; ende nae dat hy in den jare 1607 inden kercken-dienst is gesteld geweest tot Stolwyck, inden classe van der Goude, daer nae in den Jare 1610 tot Amstelredam, met ernst getracht heeft de selve Leere, ende desselfs rechte gebruick, synen toehoorderen in te scherpen, ende alle 't gene daer tegen stryt, met alle zijn vermogen na gelegentheyt ende eysch synen amptes, teghen te gaen ende te beletten". Dit bericht bezit waarde 1⁰ omdat we hier een aanwijzing hebben van een hoogst gewichtig en belangrijk tijdstip uit het leven van Trigland, door hem zelf te boek gesteld, iets wat op prijs gesteld dient te worden, dewijl hij over zijn levensgeschiedenis bitter weinig zegt;

2⁰ omdat ze de waarheid bevestigt van wat Coccejus zegt over het tijdstip van Triglands overgang tot de Hervormde kerk;

3⁰ omdat we hem hier, als zijn heilige en innige overtuiging, hooren uitspreken, toen hij oud was en terugzag op de afgelegde baan, dat hij nooit of nimmer van de in zijn oog alleen ware gereformeerde leer was afgeweken.

Dat ter Haar de aandacht niet gevestigd heeft op de door mij aangehaalde woorden, is, als ik wel zie, toe te schrijven aan het feit, dat hij de *Kerkelijke Geschiedenissen* niet met de noodige aandacht gelezen heeft, voor welke zienswijze in 't vervolg meerdere voorbeelden zullen worden bijgebracht. Groote en grove onjuistheden begaat ter Haar op blz. 42. Op

de voorgaande bladzijden is gezegd, dat de resolutie tot onderlinge verdraagzaamheid, door de Staten van Holland, in Januari 1614 uitgevaardigd, bij alle kerkelijken (d.w.z. Contra-remonstranten) hevigen tegenstand ontmoette en dat nu ook de werkzaamheid van Trigland op kerkelijk-politiek gebied begint, een werkzaamheid, die is voortgezet tot 's mans dood. Verder lezen we, dat het verzet tegen deze resolutie uitging van den Amsterdamschen kerkeraad en dat de predikanten Plancius, Ursinus, Rolandus en Trigland het geschrift (de resolutie) zouden nagaan en aantoonen waarin het „tegen de waerheyt gaet", en dat er zelfs aan de bevriende steden geschreven werd om gemeenschappelijk hierover te beraadslagen. „Maar (aldus gaat de schrijver voort) dit was niet genoeg: „Rolandus en „Trigland moesten Zuid- en Noord-Holland afreizen, om de „getrouwe broeders aan te sporen, dat zij gedeputeerden zou„den zenden naar Amsterdam. Daar moesten allen samenkomen, „om de Arminiaansche zaken te bespreken.

„Niet op alle vergaderingen binnen Amsterdam, hetzij syno„dale, hetzij vergaderingen van correspondentie, is Trigland „tegenwoordig geweest; slechts een enkele maal werd hij „hiertoe afgevaardigd. Dit nam echter niet weg, dat de syno„dale vergadering van 1616 (26 Juli—3 Aug.) aan Trigland „en Rolandus opdroeg, een geschrift op te stellen tegen de „Remonstranten. Trigland zou het schrijven, en Rolandus zou „hem met zijn goeden raad bijstaan. Tegelijkertijd of eenige „maanden later ontvingen zij eene dergelijke opdracht van de „vergadering van correspondentie; waar zij als gedeputeerden „van den kerkeraad verschenen. De kerkeraad keurde het ge„schrift goed, vooral nadat zij het van eene inleiding hadden „voorzien. Door de tweede opdracht hebben zij klaarblijkelijk „aan de eerste niet afzonderlijk voldaan, wijl zij meenden, „beide tegelijkertijd op te kunnen volgen. Niet alleen de ker„keraad, maar ook de classis nam het verzet tegen de reso„lutie ter harte. Alle predikanten moesten hunne meening over „die resolutie schriftelijk bij Rolandus en Trigland indienen. „Dezen zouden er dan een geheel van maken."

De tusschen aanhalingsteekens geplaatste woorden behelzen niet veel meer dan een opeenstapeling van onwaarheden.

Ter Haar brengt met het verzet tegen de resolutie van

Januari 1614 de reis in verband, die door Rolandus en Trigland door Noord- en Zuid-Holland zou gemaakt worden, ten einde de getrouwe broeders aan te sporen, gedeputeerden te zenden naar Amsterdam, waar allen moesten samenkomen, om de Arminiaansche zaken te bespreken. Mag men Trigland echter gelooven, dan is de zaak deze: „In Summa de Remonstranten waren ten vollen gedient van raet ende hulpe: darenteghen de Ghereformeerde saten in verscheyden plaetsen troosteloos, hulpeloos, radeloos; waerdoor verscheyden saecken quamen in een deerlijck verloop. De Kerckenraet van Amsterdam dit alles aenmerckende, ende achtnemende op de versoecken die aen haer wierden gedaen, heeft goet gevonden, twee Predikanten uyt het midden van haer te committeren, nam: Jacobus Rolandus, ende Jacobus Triglandius, ende den eenen te senden nae Noort, den anderen nae Suyt-Hollant, om in een yegelijcke classe aen te spreecken een of twee van die Predikanten, die haer getrouwelijck hielden aende aengenomene suyvere leere der Gereformeerde Kercken, den selven het voornemen des Kerckenraets bekent te maeken, met de oorsaecken daervan, om selve haren mede-broederen ende leden hares classis, zijnde met haer van een gevoelen, te communiceren, ende te wege te brengen dat, uyt het midden van haer yemant te ghesetten daghe binnen Amsterdam wilde verschijnen, om met twee of drie, uyt den voornoemden Kerckenraet daer toe te deputeren, een aenvanck van dat voorgenomen werck te maecken, ende adviseren op 't geen daer te proponeren soude zijn, om ende den dolerenden Kercken ende malkanderen met goeden raet, sooveel als doenlijck was, te dienen." Niet alzoo om zich te verzetten tegen de resolutie van Januari 1614, zouden gedeputeerden uit de classes van Noord- en Zuid-Holland bijeenkomen, maar om middelen te beramen, hoe de Gereformeerden met raad en hulp zouden worden bijgestaan, waarvan de Remonstranten ruimschoots voorzien waren.

Onjuist is het ook, wanneer ter Haar beweert dat de vergadering van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën, van den 26sten Juli—3den Augs. 1616 te Amsterdam gehouden, aan Trigland en Roland *opdroeg*, een geschrift op te stellen tegen de Remonstranten. Wat toch is de zaak? Het geschrift waarvan hier sprake is is bekend onder den naam van *Theses*

en *Antitheses*. De vervaardiging, de samenstelling van dit geschrift is echter niet in de vergadering van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën, van den 26sten Juli en volgende dagen van het jaar 1618 te Amsterdam gehouden, aan Trigland en Rolandus opgedragen. In de acta n. l. dier vergadering lezen we in art. III dat met algemeene stemmen werd goedgevonden: „niet alleen het voorgenomen werk uit te geven, 't welcke ten hoochsten noodich is, maer insgelijcks, om dat werk te haastiger ende te voorspoediger ten eynde te brengen, dat 2 personen, naebij malkanderen gezeten, tot bevoorderinghe ende uitoefeninghe desselven wercks bestemt sullen worden, ende sullen deselve *met van de andere te vooren gedeputeerde predikanten*, met advys der anderen te Amsterdam, en op soodanige wijse als deselve broederen met de bequaemste tot het werck sullen oordelen noodighst te wezen, soodanige brieffen ende stucken, die sy bereydet hebben, of nog konnen bekomen, versoecken haer toegesonden te worden, om te sien wat daervan tot dit voornemen dienstich soude mogen wesen [1])." Dit lezende bespeurt men aanstonds, dat hier geen sprake is van een opdracht tot *samenstelling*, *vervaardiging*, maar enkel van het *voortzetten* en *voleindigen* van een arbeid die door andere personen vroeger reeds begonnen was. En dit is ook zoo, want de vervaardiging der *Theses* en *Antitheses* was in de vergadering van gedeputeerden uit Noord- en Zuid-Holland, den 25sten en 26sten Augustus 1615 te Amsterdam gehouden, opgedragen aan vijf personen [2]), maar door de „veelheyt ende wijdt gezetenheyt der personen" was 't werk niet genoeg gevorderd, en nu werd in 1616 aan Trigland en Rolandus opgedragen om, met behulp van de vroeger daartoe aangewezen predikanten en met het advys van die van Amsterdam, het begonnen geschrift te voltooien. De zin „Dit nam echter niet weg..... tegen de Remonstranten" kan aldus in orde gebracht worden: Dit nam echter niet weg, dat de vergadering van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën in 1616 van den

---

1) *Nederlandsch Archief voor kerkelijke Geschiedenis*. Dl. III. Leiden 1843. blz. 216.

2) *Nederl. archief*. Dl. III blz. 215. art. III begin. De vijf personen aan wie de vervaardiging der *Theses* en *Antitheses* was opgedragen, waren: Festus Hommius, Jacobus Florianus, Hugo Beierus, Jacobus Rolandus en Jacobus Triglandius.

26sten Juli—den 3den Augustus te Amsterdam gehouden, aan Trigland en Roland opdroeg, de *Theses* en *Antithesis*, waarvan de samenstelling in 1615 aan vijf predikanten was opgedragen, met bekwamen spoed te voleindigen.

Kan op die wijze met betrekkelijk geringe verandering, deze zin worden goedgemaakt, dit is het geval niet met de volgende zinnen. Van een gelijktijdige of eenige maanden later aan Trigland en Roland, door een vergadering van correspondentie gegeven opdracht, om een geschrift tegen de Remonstranten te schrijven, is in de authentieke bronnen geen spoor te vinden; van een goedkeuring door den Amsterdamschen kerkeraad van dat geschrift, nadat het van een inleiding was voorzien, is geen sprake; dat, door te voldoen aan de tweede opdracht, Trigland en Roland klaarblijkelijk aan de eerste niet voldaan hebben, is onwaar, terwijl, wat verder wordt gezegd over de resolutie, dat kerkeraad en classis, het verzet daartegen ter harte namen en alle predikanten werden verzocht hunne meening over die resolutie schriftelijk bij Roland en Trigland in te dienen, opdat deze er dan een geheel uit zouden maken, op misverstand berust. Ter Haar verwart hier twee dingen: het verzet tegen de resolutie van de staten van Holland en West-Friesland van Januari 1614 en de geschiedenis van de *Theses* en *Antitheses*; zaken die feitelijk niets met elkaar te maken hebben. Waaruit die verwarring en dat misverstand voortkomen? Uit onbekendheid met hetgeen werkelijk gebeurd is. De schuld ligt hier evenwel niet bij ter Haar, maar bij Trigland zelf en bij zijn verdediger, Dr. Rutgers. Trigland geeft over het ontstaan der *Theses* en *Antitheses* een verhaal, volkomen in strijd met de waarheid. Dr. Rutgers heeft getracht Trigland te verdedigen, en nu is ter Haar afgaande op wat hij las bij Trigland en Rutgers op een dwaalweg geraakt, waar 't spoor hem geheel en al begeeft.

Dit met de stukken in de hand aan te toonen, zou nu zeker geschieden moeten, doch liever wil ik dit later doen, waar ik over de goede trouw en waarheidsliefde van Trigland als historieschrijver handelen zal. Ik vervolg derhalve nu mijn weg, om straks nog uitvoerig de *Theses* en *Antitheses* te bespreken.

Op blz. 44 had ter Haar den titel moeten vermelden van het werk van de Groot, waartegen Trigland in 1615 zijn *Christelycke en Nootwendige verklaringe* uitgaf. Bedoeld is het in 1614 te Leiden en te Utrecht verschenene *Decretum Illustrium ac Potentum ordinum Hollandiae et Westfriesiae* cet., waarvan spoedig na de verschijning een Nederlandsche overzetting het licht zag bij Hillebrant Jacobsz. te 's Gravenhage [1]).

Op blz. 47 vinden we dat de Amsterdamsche kerkeraad, hoeveel liefde hij ook voor de doleerende kerk koesterde, zich toch liever niet in *de vingers wilde snijden.* Deze uitdrukking is niet verkeerd, maar hier is ze wel wat vreemd; verkieselijker ware geweest, zoo ter Haar gezegd had, dat de kerkeraad zich liever geen onaangenaamheden wilde berokkenen. In aanteekening 2 op de zooeven genoemde bladzijde wordt gezegd, dat Ypey en Dermout in de meening verkeerd hebben dat Swalmius, die in 1617 eenigen tijd als predikant de doleerende gemeente te 's Hage bediend heeft, te huis behoorde te Schiedam. Terecht merkt ter Haar op, dat genoemde schrijvers zich hebben vergist, want de hier bedoelde Swalmius stond niet te Schiedam, maar te Oud-Beierland. Dan dit neemt niet weg, dat Ypey en Dermout een zeer vergefelijke dwaling begingen, toen ze spraken van den Schiedamschen predikant Swalmius. In dezen tijd n. l. fungeerde Eleazar Swalmius te Schiedam, terwijl Henricus Swalmius het ambt van predikant bekleedde te Oud-Beierland. Waarom ik hierop de aandacht vestig! Om Ypey en Dermout te verdedigen? Volstrekt niet, maar dewijl 't mij bevreemdt, dat ter Haar zich beroept op *Dwinglo's Grouwel der Verwoestinghe*, om te bewijzen dat Swalmius, die de doleerende gemeente te 's Hage heeft gediend, uit Oud-Beierland kwam. Immers Trigland zegt dit f°. 907 van zijn *Kerckelycke Geschiedenis.*

Op blz. 49 wordt gewag gemaakt van de preparatoire provinciale Synode van Zuid-Holland te Delft gehouden. Dit is onwaar, in Delft is in 1618 niet een *preparatoire*, maar een *particuliere* provinciale Synode gehouden [2]).

---

1) H. C. Rogge *Bibliothecae Grotianae pars prima.* 's Hage 1883. blz. 14. n°. 75—78.

2) Trigland *Kerckelycke Geschiedenissen.* f₀. 1100. „Voor de Synode Nationael, volgens d'uytchrijvinghe (sic.) der HH. Staten Generael, te houden binnen Dord-

Blz. 78 wordt gesproken, over de „*Enghe Poort*" van Ed: Poppius en over het daartegen door Trigland geschreven boek *de kracht der Godtsaligheyt*. Ter Haar had hier een uittreksel van moeten geven, in ieder geval verwijzen naar hetgeen Trigland hierover zegt in zijn *Kerckelijke Geschiedenissen* f°. 770 vlgd.

De eerste aanteekening op blz. 85 is niet goed aangebracht. Waar de tekst zegt dat in 1625 te Amsterdam veel faillissementen voorkwamen, die groote bekommering wekten, en dat Trigland hierop de aandacht vestigde van den kerkeraad, daar zou men natuurlijk vermoeden, dat in een aanteekening de bron zou zijn aangegeven, waaraan het bericht over de faillissementen was ontleend; maar in plaats hiervan vinden we in de aanteekening iets dat met het in 1625 gebeurde in hoegenaamd geen verband staat. De aanteekening had m. i. moeten staan op blz. 84, en dit had moeten aangeduid worden achter de woorden „zorg en toewijding van hare predikanten." Ingeleid met de woorden: Dat Trigland's zorg en toewijding zich ook uitstrekte tot personen en zaken buiten zijn gemeente, blijkt o. a. uit den brief door hem den 26sten Juni 1615 aan

---

recht, moesten gehouden worden, ende wierden gehouden, *Particuliere* of Provinciale Synoden, in de Provincien elck byzonder. De Synodus van Suythollant wiert gehouden binnen Delft, beginnende den 8 Octobris, ende eyndigende den 6. Novem. des jaers 1816."

„D. Debetius heeft vertoont een missive hem toegesonden van de Ho. Mog. Heeren Staten van Hollant en Westvrieslant om den broederen des classis van Dordrecht te exhibeeren, mits hen belastende als classe Synodael de wtscryvinge te doen aen alle de classen van Zuythollandt soo aen de gesepareerde als andersins om wt d'ongesepareerde classen vier personen ende de gesepareerde elck twee te deputeerden (sic) om te compareren op de *particuliere* Sinode, als oock om op de tijt en de plaetse te letten ende dat selve den Heeren Staten aentescryven, tot slissinghe ende wechneminge van de huydendaechse verschillen in de kercke geresen. — Acta deput. Cl. Dord. van den 5den Sept. 1618. — „Den Hoochmogenden Heeren Staten van Hollant ende West-Vriesland onse gebijende Heeren, sal achtervolgende hare Ed. versoeck, door D. Joannem Becium aangeschreven worden, dat den tijt van het houden des *particulieren* Synodi binnen Delff sall wesen op Maendach den 8 Octobris stilo novo; als oock dat het hare Ed. believe door hare Ed. Commissarissen op den *particulieren* synodum de bedenckingen mede te brengen die sommige predicanten op den catechismum ende confessie hebben overgesonden in den jare 1608." Acta cl. Dord. van den 20sten Sept. 1618.

„De synode *particulier* sal tot Delft gehouden worden op den 8 Oct. 1618" enz. Acta van de classis van Gouda (der Broederen die haer houden by de onvervalste leere ende oude Reformatie) van den 2den Oct. 1618.

de classis van Tholen (Tolen) gestuurd en afgedrukt in de *Gereformeerde Bijdragen.* Amst. 1886. dl. I blz. 174—176. Deze brief behelst het verzoek ......

Blz. 87 en 88. Hier had er op gewezen moeten worden, dat reeds in 1616 aan Trigland door den Amsterdamschen kerkeraad het behartigen van de belangen der protestantsche kerken in Indië was opgedragen" [1]).

Op blz. 89 lezen we: „De algemeene agitatie van de predikanten en daardoor ook onder het volk, die van dit besluit (genomen door de regeering om een vloot te zenden naar Frankrijk, ten einde Richelieu bij te staan in zijn onderneming tegen La Rochelle) het gevolg was, trof in zóóver doel, dat de vloot werd teruggeroepen. Dat het besluit der H. Mog. om Lodewijk XIII te helpen bij de belegering van La Rochelle groote ontevredenheid veroorzaakte onder de predikanten van ons land en door hun toedoen ook onder het volk, is waar, maar dat die agitatie de oorzaak zou zijn geweest van het terugroepen der vloot, is onwaar. Vele en velerlei oorzaken deden de regeering besluiten om de uitgezonden vloot naar het vaderland te doen retourneeren.

Ik maak thans een sprong, en wel naar blz. 141, in mijn oog de minst geslaagde bladzijde uit het geheele boek. Ter Haar maakt hier onderscheid tusschen eene onwaarheid en een leugen, iets wat mij niet recht duidelijk is. Waar is de grens tusschen onwaarheid en leugen? Wanneer gaat de eerste in laatstgenoemde over? Trigland, lezen we, „heeft menigmaal eene beschuldiging uitgesproken die onwaar was, maar tusschen eene onwaarheid en een leugen is nog een groot verschil". Zal ik over deze beschouwing van ter Haar een opmerking maken, dan is het deze. De eisch den historieschrijver gesteld is vóór en boven alles *waar* te zijn, en om dit te kunnen zijn is noodig een nauwgezet en grondig onderzoek der feiten. Waar het geldt het uitspreken van een oordeel over een persoon, daar dient nauwkeurig alles gewikt en gewogen te worden wat op dien persoon betrekking heeft; eerst waar dit geschied is kan sprake zijn van een historisch juist oordeel. Nauwgezet eu grondig onderzocht, gewikt en gewogen heeft

1) Rutgers, a. w. blz. 184.

Trigland niet gedaan, zijn oordeel over van Oldenbarnevelt is niet alleen onwaar maar is een leugen, even goed als het een leugen is, als hij zegt dat alle Remonstranten medeplichtig waren aan de samenzwering van Groeneveld en Stoutenburg. Nu moge dit Trigland's persoonlijke overtuiging zijn geweest, maar persoonlijke overtuiging alleen is geen bron, geschikt om er voor 't schrijven van geschiedenis uit te putten. Vóór Trigland zich neerzette om een oordeel te schrijven over van Oldenbarneveld, of vóór hij, naar aanleiding van den op Maurits gepleegden aanslag, de beschuldiging van medeplichtigheid daaraan allen Remonstranten naar het hoofd slingerde, had hij als de Bereërs moeten onderzoeken, of deze dingen alzoo waren [1]). Nu hij dit niet heeft gedaan, is hij te kort geschoten in de eerste verplichting van den geschiedschrijver om *waar* te zijn, en waar ter Haar zijn schreden gezet heeft op dat wonderschoone gebied der historie, daar hoop ik van ganscher harte, dat hij zich niet zal schuldig maken aan het euvel, waaraan Trigland mank gaat, en dat hij met een onmogelijk, door en door onwetenschappelijk argument zoekt, zooal niet te verdedigen, dan toch te rechtvaardigen. Op het terrein dier wetenschap (de historische), die slechts vraagt naar wat gebeurd, wat waar is, vinde de *onwaarheid* evenmin een plaats als de *leugen*.

Wat hier door mij gezegd is verschaft me een gereede aanleiding om nog het een en ander in het midden te brengen over de beschouwing die ter Haar geeft van Trigland als geschiedschrijver.

Terecht wordt blz. 160 gezegd, dat iedereen die als geschiedschrijver wil optreden moet zijn een eerlijk, wetenschappelijk en onpartijdig man. Achtereenvolgens nu wordt beproefd te bewijzen, dat Trigland als geschiedschrijver eerlijk en wetenschappelijk is geweest, maar een brevet van onpartijdigheid krijgt hij niet. Nu, het zou ook niet gemakkelijk geweest zijn, hem als een onpartijdige te verdedigen. Was dit beproefd geworden, dan ware dit geweest een in 't aangezicht slaan van de waarheid. Erkent ter Haar echter volmondig dat Trigland partijdig is geweest, dan doet zich de vraag voor: zou hij dan

---

1) Handelingen XVII: 11.

wel eerlijk zijn geweest? Partijdigheid en eerlijkheid zijn zoo moeilijk te vereenigen, ja, waar gene zoover gaat als bij Trigland, daar sluiten ze elkaar uit, daar kunnen ze niet samengaan.

En wat nu het wetenschappelijke van Trigland's arbeid aangaat? Het volgende, waarmee ik terugkom op 't geen ik boven zeide naar aanleiding van de *Theses* en *Antitheses*, moge daarop een antwoord zijn.

Het eerst wordt over de *Theses* en *Antitheses* gesproken in de vergadering van gedeputeerden uit Zuid- en Noordholland, gehouden den 25sten en 26sten Augustus 1615 te Amsterdam [1]). In artikel I en II van deze vergadering lezen we:

I.

„Is voorgestelt ten aansien vande kercken int gemeen, oft' niet noodich sij, dat de partijen der kercken in hare onsuijverheden en quade leeringen eenmael openbaerlick werden bekent gemaeckt, ende de recht gevoelende broederen wat nader met malcanderen verbonden.

Ende om daer toe te comen, oft' niet goed en ware, dat men de leere der partijen, uijt hare schriften en boecken op-

---

1) Over deze vergadering spreekt Dr. Rutgers in zijn *Kerkverband* met geen enkel woord. Vermeld is ze bij Trigland, *Kerckelycke Geschiedenissen*, f° 690, waar ze evenwel verward schijnt te worden met een vergadering van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën, en bij Brandt, *Historie der Reformatie*, dl. II, Amsterdam 1674, blz. 275. Brandt, zegt t a. p. „Ook quamen 't Amsterdam weinig tijds te vooren (n. l. vóór de vergadering, die in Nov. 1615 te Hoorn gehouden werd buiten de „Classiskaemer" door de Contra-remonstranten) verscheide Predikanten bijeen, buiten kennis der Heeren Staeten van Hollandt, in welker Resolutieboek desaengaende de volgende aenteikening werdt gelesen. Is opening gedaen, dat onlangs in de stadt van Amsterdam een vergaedering is gehouden van verscheide Predikanten, tot in de dertig toe, uit verscheide steden en plaetsen van Hollandt en Westvrieslandt" .... enz. Dr. Rutgers, a. w. blz. 52 aanteekening, is van oordeel dat Brandt hier het oog heeft op de vergadering, den 9den Juli 1615 en een paar voorafgaande of volgende dagen gehouden. Dit is onjuist, wat ook zonder bekendheid met de vergadering van den 25sten en 26sten Augs. kan worden aangetoond. De vergadering toch, die den 9den Juli gehouden was, bestond uit „gedeputeerde vande Dolerende Kerken, hier te lande in vry goeden getale binnen Amsterdam verschenen." Rutgers, a. w. blz. 131. Blijkens dit bericht, was dus de vergadering van den 9den Juli niet samengesteld uit Predikanten (gelijk Brandt zegt) uit „verscheide steden en plaetsen van Hollandt en West-Frieslandt", maar uit gedeputeerden van de Dolerende kerken hier te lande. Brandt spreekt van *Holland* en *West-Friesland*, Rutgers van Nederland; en daarom kan alleen de vergadering van den 25sten en 26sten Augs. zijn bedoeld.

samelde ende in forme van *Theses* ende *Antitheses*, met de leere der Geref. kercken hier te lande, in de Confessie ende Catechismo, vergeleecke, stellende de eijgene woorden der Confessie ende oock des Catechismi (wel verstaende in al sulcke poincten inde welcke de Catechismus met de Confessie van eenerleij materie handelen), aende een sijde als *Theses*, ende daerentegen stellen de leere der partijen, uijt hare eijgene boecken ende schriften, met hare eijgene woorden getrocken, aen d'ander sijde als *Antitheses*, ten eijnde daer uijt blijcke, hoe verre de partijen van de waerheijt afwijcken.

Is geresolveert, dat sulcx hooch noodich sij ende dat derhalven 't gene uijt name vande vergaderinge sal werden gestelt, niet alleen bij de broederen der vergaderinge werde gearresteert maer ook bij de respective Classen ende kercken geapprobeert, waertoe elck aennemen sal bij de zijne te arbeijden. Ende opdat dit voorgenomen werck te beter voortgang hebbe, is goed gevonden, seeckere broederen te ordonneren, die met den aldereersten bij malcanderen comende, 't selve soo cort, als doenlick is, sullen bearbeijden ende ten effecte brengen, om het selve alsdan tot allen Classen ende kercken gesonden, ende vande selve onderteeckent te werden. Ende zijn daertoe gedeputeert Festus Hommius, Jacobus Florianus, Hugo Beierus, Jacobus Rolandus ende Jacobus Triglandius, welcke gedeputeerde broederen gebeden ende vermaent werden, dit werck haer opgeleijt, gereet te maecken, inden tijdt van drie weecken.

II.

Is gevraecht, hoemen alderbest de *Theses* ende *Antitheses*, van welcke boven gehandelt is den kercken sal bekent maecken, om vande selve geapprobeert ende onderteeckent te werden? Is geantwoord, door middel van een nieuwe vergaderinge, alsoo dat dieselve broederen, die nu bijeen geweest zijn, of andere in hare plaetse te deputeren, over een maend, namelick den 28 Septembris, eerstcomende, wederom ter selver plaetse sullen bijeen comen, om alsdan met hare handen 't gestelde te onderteeckenen, ende voorts te bearbeijden dat het bij alle andere rechtgevoelende kercken ende kercken-dienaren onderteeckent werde".

We hebben hier 't begin van de geschiedenis der *Theses* en *Antitheses;* hoe 't er verder mee gegaan is, moge blijken uit het volgende:

Op de vergadering van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën, van den 26sten Juli—den 3den Augustus 1616 te Amsterdam gehouden, bleek het, ik vestigde er vroeger de aandacht reeds op, dat de 5 predikanten, aan wie in 1615 het werk was opgedragen, niet ver met hun arbeid gevorderd waren; waarom dan ook met algemeene stemmen besloten werd, dat Trigland en Roland het begonnene zouden voortzetten, met behulp van Florianus, Beierus, Hommius en met het advies hunner Amsterdamsche ambtsbroeders.

Dan, al woonden de bewerkers der *Theses* en *Antitheses* bij elkaar, hard vlotte 't niet, wat we leeren uit art. 3 van de vergadering van correspondentie van afgevaardigden uit N.- en Z.-Holland, gehouden te Amsterdam den 26sten Juni 1617. In genoemd artikel n.l. lezen we: „Op 't stuck aengaende de *Theses* ende *Antitheses* is van Jacobo Triglandio verclaert, deselve nu van hem en Jacobo Rolando volmaeckt te zijn: doch daerbij gevoecht, dewijle dese commissien van 't stellen der *Theses* ende *Antithesis* hare E. was opgeleyt van de Gedeputeerden van de Geunieerde provincien, of niet de voornoemde *Theses* ende *Antitheses*, denselven gedeputeerden eerst behoorde vertoont te werden, ende bij haer oversien, om daerna de kercken van Suyd en Noord-Holland bekent gemaeckt te werden.

Hierop is, na gedane omvraginge geantw.: dat de voornoemde *Theses* ende *Antitheses* op dese vergaderinge doorlesen sullen werden, hetwelcke oock met groote vergenoeginge der vergaderinge geschijet is.

Ende alsoo het hooch-noodich is, tot stichtinge van Gods kercke, alomme in dese provincien, dat dese schriften met den eersten den kercken van de classen van Suyd ende Noord-Holland worden gecommuniceert, soo is bij den voors. broederen besloten, dat met den eersten de kerckelijcke gedeputeerde uijt andere provincien werden verschreven, ende dat een predicand met een ouderling, uyt elcke Classe van Suyd en Noord-Holland, werden gedeputeert, om ter selven tijde tot Amsterdam te verschijnen, ten eijnde bij de selve gedeputeerde

de Scripta souden mogen oversien ende geexamineert werden, ende voorts uyt den name van den Gemeene kercken aengenomen zijnde, als genoechsame redenen der rechtsinnige separatie van de Remonstranten gekent worden".

Een jaar alzoo nadat de opdracht tot voltooing der *Theses* en *Antitheses* aan Trigland en Roland was opgedragen, konden ze pas als voltooid aan de vergadering van gedeputeerden van Zuid- en Noord-Holland worden aangeboden; maar eer het laatste woord er over gesproken werd, zou er nog heel wat water naar de zee loopen.

Ook in de vergadering van correspondentie van afgevaardigden uit de beide deelen van Holland, den 11den (12den) Sept. 1617 te Amsterdam gehouden, kwamen de *Theses* en *Antitheses* ter tafel, maar veel verder dan in Juni kwam men er niet mee. — Dat ze in Sept. werkelijk besproken zijn, blijkt 1°. uit de acte van de Classis van Dordrecht van den 17den en 18den Octob., waarin we o. m. lezen: „Beneffens de voors. versoecken heeft de voorn. Petrus Wassenburch (deze was ter vergadering verschenen, om uit naam van de bijeenkomst van gedeputeerden van den 11den Sept. verslag te geven aan de predikanten in de classis Dordrecht, van het te Amsterdam verhandelde) oock gevoecht eenighe ontdeckinge ofte bericht van 't gene voor desen in eenighe vergaderinghen te Amsterdam verhandelt is geweest; datter sekere *Theses* ende *Antitheses* sijn gestelt door last van de gedeputeerden wt verscheijden provincien die nu in de naeste vergaderinghe verthoont ende gherevideert sullen worden" en 2°. Uit de acta van den Amsterdamschen kerkeraad van den 14den Sept. 1617. Trigland heeft n.l. op dien datum gezegd, dat de „meermaels voor desen ghedachte *Theses* ende *Antitheses* gereed waren" en dat ze aan de vergadering „dese voorleden dagen hier gehouden bekend waren gemaakt", bij welke kennisgeving tevens de vraag geopperd werd, wat nu verder gedaan diende te worden. De kerkeraad, te incompleet om een besluit in dezen te nemen, vond goed een week te wachten, vóór hij antwoord gaf op deze vraag [1]). Zoo gebeurde het ook, en den 18sten Sept. werd een commissie benoemd van 6 leden (4 predikanten en 2

1) Rutgers; a. w. blz. 133.

ouderlingen (om de *Theses* en *Antitheses* „te lesen en te visiteren [1])". Weer een week later, den 28sten Sept. dus, gaven genoemde 6 personen verslag van hun onderzoek, dat hierop neerkwam:

a. dat de *Theses* en *Antitheses* goed gesteld waren;

b. maar dat er bedenking bestond tegen enkele bijgevoegde „absurda en calumnien" van sommige Remonstranten, dewijl ze er stonden zonder *verklaring* of *reputatie*, en ook dat het niet goed was, dat de schrijvers geen gewag hadden gemaakt van de onbehoorlijke proceduren door Remonstranten eenigen vromen leeraars aangedaan.

Ten gevolge van dit rapport besloot de kerkeraad:

1°. een kort voorbericht en conclusie te maken, waarin:

α. een en ander moest worden meegedeeld van de onbehoorlijke procedures der Remonstranten.

β. kortelijk zouden weerlegd worden de „seer schandelijcke calumnien", door een menigte Remonstranten toegedicht aan het geloof en de leer der Contraremonstranten;

2°. om de vorige gedeputeerde predikanten (d. w. z. die, welke in Juli 1616 te Amsterdam geweest waren) uit de provinciën te berichten, dat de *Theses* en *Antitheses* gereed waren, en hen tevens uit te noodigen, om binnen kort over te komen en dan nader „eendrachtelyck" over deze zaak te beraadslagen [2]).

Ook ditmaal was het lot den *Theses* en *Antitheses* niet gunstig, wat we zien uit het verhandelde ter vergadering van correspondentie van afgevaardigden uit N. en Z. Holland, gehouden van den 7^{den} — den 9^{den} Nov. 1617 te Amsterdam. De acta dezer vergadering zeggen ons, dat wat in de voorgaande bijeenkomst besloten was, om de *Theses* en *Antitheses* door eenige predikanten uit andere provinciën te laten overzien, vooralsnog niet geschieden kon, dewijl die predikanten nog niet waren aangeschreven. Hierom werd besloten:

A. tot bespoediging van het werk te committeeren Hommius (Leiden), Bartholdi (Monnikendam), Junius (Assendelft) en Swalmius (Schiedam), ten einde zoo haastig mogelijk, op zijn laatst in de op de vergadering volgende week, te beginnen

1) Rutgers; a. w. blz. 133. 2) Id. blz. 33 en 34.

met het overzien der gestelde en ontworpen *Theses* en *Antitheses* en ze onmiddellijk nadat dit werk zou zijn afgeloopen, met de gemaakte op- en aanmerkingen, te zenden aan de kerk (den kerkeraad) van Amsterdam; deze zou dan

B. afschriften laten maken van een en ander, die zenden aan de classen van N. en Z. Holland en aan de respective provinciën, met het verzoek, daarop vóór half Januari hunne adviezen aan hem (kerkeraad) te doen toekomen.

Uit de handelingen van den Amsterdamschen Kerkeraad van den 7den Dec. 1617 zien we, dat Hommius c. s. zich van den last, hun in de vergadering van Correspondentie van den 7den—den 9den Nov. opgedragen, gekweten hebben, maar dat hij (kerkeraad) aan den door genoemde vergaderingen uitgesproken wensch, om de *Theses* en *Antitheses* met de gemaakte aan- en opmerkingen te zenden naar de Classen van N. en Z. Holland en naar de provinciën, niet heeft voldaan. De Kerkeraad vond n. l. goed, zich in deze zaak te gedragen „achtervolgende de resolutie dijen aengaende bij den Ghedeputeerden der ghevnieerde Kercken der Ghevnieerden Provintien end Laets alhier genomen, en dese resolutie eerst daechs desen voornoemde gedeputeerden (Hommius c. s.) te verwittigen [1])".

Op onomstootelijke gronden bewijst dit meegedeelde, dat na de vergadering van gedeputeerden uit N. en Z. Holland (7, 8 en 9 Nov. 1617) en vóór den 7den Dec. een bijeenkomst is gehouden van gedeputeerden uit de geüniëerde provincien [2]) en dat in deze vergadering een besluit is genomen met betrekking tot de *Theses* en *Antitheses*, en wel zulk een besluit dat afweek van dat, 't welk in vergadering van den 7den Nov. genomen was. Ware dit het geval niet geweest, waarom dan aan Hommius c. s. bericht van dit besluit gezonden? Was men het met hun arbeid eens geweest, of wel had men geoordeeld dat de vergadering van correspondentie van den 7den November een goed besluit had genomen, dan had men met

1) Rutgers, a. w. blz. 134.

2) Het is me onverklaarbaar, dat Dr. Rutgers aan de hand van 't kerkeraadsbesluit van den 7den Dec. niet gevoeld heeft, dat hier gesproken wordt van een pas gehouden vergadering van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën.

een kennisgeving kunnen volstaan; nu dit het geval niet was, ging er een afschrift van het besluit der vergadering van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën naar hen toe. Welk besluit is dit geweest? Is dit te ontdekken? Ik geloof ja. De acta der classen van Gouda en Dordrecht, benevens een gedeelte van art. 20 van de vergadering van gedeputeerden uit Z. Holland, den 9den Januari 1618 te Schiedam gehouden, verschaffen het noodige licht. De acta waarop ik het oog heb luiden aldus:

1°. „De *Theses* ende *Antitheses* syn gelesen en is goetgevonden, dat die eenige consideratijen hebben de selue sullen senden aen de kercke van Amsterdam [1])".

2°. „De broederen van Amsterdam hebben aen D. Becium gesonden de *Theses* ende *Antitheses* om die te laten sien daar het behoort. De Copije is voor Dordrecht, Gorcum, Goude, Woerden, Rotterdam. De broeders hier op lettende (off men 't selve Schrift lesen soude oft niet, ofte of men 't selve soude wstellen tot de classe) hebben goet gevonden, 't selve wt te laten copieeren, ende de copye over te senden nae Gorcum, opdat door het lange ophouden de saecke by de andere niet getrayneert en werde, ende als het sal gecopieert syn, sullen dat collationeren ende overlesen D. Becius, Dibbezius, Bocardus ende rapport doen van 't zelve schrift in de classe [2])".

3°. „Is oock goet gevonden, dat men in den name van deze vergaderinge sal schriuen aen de kercke van Amsterdam, dat haer E. geliue te beneerstigen de voortgang van de *Theses* ende *Antitheses*, ende dat doch alsdan mogen ontboden worden die broderen uyt andere provincien, die aengenomen heb-

---

1) Acta cl. Goud. van den 31sten Mei 1618. — In de acta van den 6den Augs. vindt men: „Heeft oock Johannes Lidius eenige bedenckinge over de *Theses* ende *Antitheses* aen de dienaren van Amsterdam overgesonden".

2) Acta conventus deput. Cl. Dord. 4 April 1618. In de vergadering van de classis werd besloten aan de predikanten uit Dordrecht, benevens de drie genoemde op te dragen de *Theses* en *Antitheses* te lezen, er hunne aan- en opmerkingen over te maken, en deze in de eerstvolgende bijeenkomst van de classis te lezen. — Acta cl. Dord. 24 en 25 April 1618. — Dit is geschied, wat ons de acta van genoemde classis leeren, van den 7den—den 9den Augs. gehouden. „In de vergaderinge syn opgelesen de nota ad *Theses* ende *Antitheses* bij de gedeputeerde deses classis gestelt ende zijn van de broederen voor goed aengenomen ende is goetgevonden deselve aen de broederen van Amsterdam over te senden."

ben, so men verstaet, wederom te verschijnen, als die *Theses* ende *Antitheses* gereed souden sijn [1])".

Uit het hier sub 1, 2 en 3 meegedeelde meen ik gerechtigd te wezen, dese conclusie te trekken: te Amsterdam werd in de vergadering van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën, gehouden in Nov. of begin December 1617, ten opzichte van de *Theses* en *Antitheses* besloten: 1° aan den Kerkenraad van Amsterdam te verzoeken er afschriften van te laten maken [2]), om die te zenden naar alle classen van Noord- en Zuid-Holland, ten einde deze daardoor in de gelegenheid te stellen er kennis van te nemen, te bespreken en er zoo noodig op- en aanmerkingen over maken [3]);

2°. deze laatste te doen toekomen aan den Amsterdamschen kerkeraad, met dien verstande dat hij, uit alle classen bericht ontvangen hebbende, de gedeputeerden uit de provinciën wederom zou samenroepen, om de zaak te beëindigen.

De vergadering van gedeputeerden uit de geünieërde provinciën, te Amsterdam te houden en waarvan sub. n°. 2 gesproken wordt, is niet doorgegaan, en van het verder bewerken der *Theses* en *Antitheses* is niets meer gekomen; onveranderd en ongewijzigd zijn ze, volgens het besluit der Delftsche synode, naar Dordrecht gezonden. Waarom de gedeputeerden uit de provinciën niet meer bijeenkwamen, bleek mij niet.

Zeer uitvoerig stond ik bij de geschiedenis der *Theses* en *Antitheses* stil 1°. om aan te toonen hoe ze is, en 2°. om de onjuistheid van Trigland's voorstelling hieromtrent duidelijk in het licht te stellen.

Nauw met de *Theses* en *Antitheses* staat in verband hetgeen door ter Haar, blz. 163—166, gezegd wordt over de

---

1) Art. 29b vergadering gedept. v. Z. Holl. 9 Jan. 1618. Schiedam.

2) De kerkeraad heeft slechts enkele afschriften van de *Theses* en *Antitheses* laten maken. Immers te Dordrecht kwam er een, bestemd voor nog vier andere classen (Gorcum, Gouda, Woerden en Rotterdam). Om den geregelden gang van zaken te bevorderen, lieten de gedeputeerden van de cl. Dordrecht er een afschrift van maken, de copie kon dan doorgezonden worden.

3) De op- en aanmerkingen op de *Theses* en *Antitheses* konden persoonlijk gemaakt worden, wat gebeurde in de classis Gouda, of wel door een commissie, die ze dan naderhand door de classis liet goedkeuren, zooals dit o. a. geschiedde te Dordrecht. De keuze, hoe de aan- en opmerkingen zouden gemaakt worden, schijnt te zijn overgelaten aan 't goedvinden der classis.

waarheidsliefde en goede trouw van Trigland als geschiedschrijver.

Het is bekend, dat Dr. J. Borsius in een artikel van zijn hand, „onuitgegeven akten der vergadering van eenige gereformeerde predikanten, uit onderscheidene gewesten der vereenigde Nederlanden in 1616 te Amsterdam samengekomen [1])", een aanval doet op de waarheidsliefde en goede trouw van Trigland als geschiedschrijver [2]). Borsius kan 't zich niet begrijpen, dat Trigland, toen hij zijn *Kerckelijcke Geschiedenissen* schreef, niet meer wist dat in 1616 aan hem en Roland het vervaardigen (afwerken) van de *Theses* en *Antitheses* was opgedragen, ja dat hij zich zelf niet meer herinnerde, of dit geschrift al dan niet in 't licht gekomen was, naar aanleiding waarvan hij zegt: „maar dat den hoogbejaarden schrijver een gewichtvolle omstandigheid zou ontgaan zijn, die hem zelf betrof, dat hij zich, al is het ook na verloop van jaren, niet zou herinneren, eene belofte, vroeger zoo plechtig in Gods naam door hem afgelegd; dat hij zich ten slotte aanstelt, als ware hij zelf aan de gansche zaak vreemd, en als bleef het steeds een raadsel, hoe het er eigenlijk mede gegaan was; neen dat kan ik niet rijmen met de oprechtheid, waarheidsliefde en goede trouw van een deugdelijken geschiedschrijver" [3]). Tegen deze beschuldigingen is Dr. Rutgers opgekomen, tegen haar verheft hij zijn stem: hij tracht niet alleen Trigland vrij te pleiten van hetgeen Borsius hem ten laste legt, door aan vergeetachtigheid toe te schrijven, wat laatstgenoemde als gebrek aan oprechtheid, waarheidsliefde en goede trouw beschouwt, maar hij beschuldigt zelfs den Middelburgschen predikant, tienmaal erger vergissing begaan te hebben dan waaraan Trigland zich heeft schuldig gemaakt.

Ter Haar gaat in dezen geheel en al met Rutgers mee en zegt, in aansluiting aan hem: was Borsius niet bij het eene bericht (*Kerkelijke Geschiedenissen* f°. 689 en 690) blijven staan, maar had hij ook het andere (f°. 921 en 922) gelezen, dan zou hij daar een aanwijzing hebben gevonden die

---

1) Nederl. Archief voor Kerkel. Geschiedenis. Dl. III. blz. 195—264.
2) Id. blz. 233—237.
3) Id. blz. 237.

verklaart hoe Trigland zulke onjuiste mededeelingen in zake de *Theses* en *Antitheses* kon doen.

Het zal zeker wel niemand verbazen, dat ik, na al 't geen over de *Theses* en *Antitheses* is meegedeeld, niet zoo'n gunstig oordeel kan uitspreken over Trigland's trouw en waarheidsliefde als Rutgers en ter Haar gedaan hebben, en dat ik meer neiging gevoel om mij aan te sluiten bij de opinie van Borsius. Om toch alleen aan vergissing, of liever aan gebrekkige herinnering, de groote onjuistheden toe te schrijven, die hier door Trigland zijn begaan, gaat m. i. niet. Had hij een enkele fout gemaakt in de mededeeling der feiten, zich aan eenige kleinere onjuistheden schuldig gemaakt in zake de geschiedenis van de *Theses* en *Antitheses*, dan zou men kunnen denken aan een lapsus memoriae; maar nu, terwijl de geheele historie in een verkeerd daglicht geplaatst wordt, kan dit haast niet, vooral aangezien Trigland zoo'n werkzaam aandeel heeft gehad in de samenstelling der *Theses* en *Antitheses*.

Tot goed inzicht in deze zaak, daar vele lezers van het *Theol. Tijdschrift* Trigland's *Kerckelijcke Geschiedenissen* niet ter hand zullen nemen, deel ik de twee berichten mee, die Trigland over de *Theses* en *Antitheses* geeft; 't zal dan duidelijk blijken, niet alleen welke fouten hij begaat en wat hij verzwijgt, maar ook, dat wat hij zegt f°. 922 niet overeenkomstig de waarheid is, wat Rutgers en ter Haar willen.

Het eerste bericht luidt als volgt: „Hier voor, inde tweede bedenckinge op dat Concept ofte die acte selve[1]), is mentie ghemaeckt van eene vergaderinge ghehouden binnen Amsterdam, van verscheyden treffelijcke mannen, niet alleen uyt dese, maer oock uyt de andere Provincien, den aendachtigen leser sal believen te weten, dattet is geweest van Gedeputeerde uyt alle de kercken of synoden der vereenichder Nederlanden, om bij de Heeren Staten Generael te bevorderen den voortganck des Synodi Nationalis, beschreven bij de Kercke van Amsterdam, ende dat uyt kracht van hare Commissie, diese al van

---

1) Het concept waarvan hier sprake is geeft Trigland fo. 686, het was eenige weken na de vergadering van correspondentie van den 25sten en 26sten Augs. 1615 de wereld ingezonden, om (gelijk het heet in de copie die voor me ligt) „eenige onderteeckeninge te becomen tot approbatie van de Resolutie der Ed. Mog. Heeren Staten van Holland."

den jare 1586 af gehadt heeft, om den volghenden Synodum Nationalem te versoecken byde hoochgewelte HH. Generale Staten. Om welcke commissie voor die tijt te beter uyt te voeren, zy goet gevonden heeft ghehadt te versoecken de hulpe van de Ghedeputeerde der Synoden vande andere Provincien. Wij hebben ghesien schriftelijcke acten van soo eene vergaderinghe, ghehouden binnen Amsterdam in den jare 1616, in Julio, indewelcke, neffens den voorgemelden laste vande selve Kercke, gesproocken is van een seecker bondich schrift in te stellen, inhoudende de beswaernissen vande Kercken in die tijden, met de redenen waerom de Kercken haer daer inne beswaert vonden, ten eynde 't selve bijde Broeders inde andere Vereenichde Nederlanden gesien ende overwogen zijnde, zy nae gelegentheyt der saecken souden mogen helpen arbeyden, om de voorsz. Kercken, tot behoudinghe der waerheydt, ende der selver welstant, de hand te bieden. Dat oock inden voorgaenden jare 1615 sulcx goetgevonden was gheweest, ende vijf personen bestemt die haer werck daer van souden maecken, doch dat men doe vernam, dat daer in, uyt oorsaek vande veelheyt ende wijtgesetenheyt der personen, niet en was gevordert. Ende derhalven, alsoo sulck een werck ten hoochsten noodich wiert bevonden, overmits de Gemeynten, niet alleen in Hollant, maer oock op andere plaetsen, door 't aenvanghen van verscheyden saecken meer ende meer wierden bedroeft, om dat selve te beter te bevorderen, twee persoonen nae bij malkanderen geseten, tot desselfs voltreckinge bestemt souden worden. Doch wie daer toe bestemt zijn en wordt daer niet uytgedruckt, gelijck ons oock onbekend is of soodanich een werck volbracht zij geworden [1])"

Het tweede bericht is van dezen inhoud: „Op het goetvinden van die selve vergaderingen (van correspondentie van gedeputeerden, uit Zuid- en Noord-Holland) is den voornoemden Jacobis (dat zijn volgens f⁰. 921 Jacobus Roland ende Jacobus Trigland), Predikanten binnen Amstelredam, van den Kercken-raet aldaer in last gegeven gheweest, te stellen seeckere *Theses* ende *Antitheses*, daer van de *Theses* souden begrijpen het gevoelen van de Gereformeerde Kercken over verscheydene

1) *Kerckelijcke Geschiedenissen*, fo. 689 en 690.

poincten der Leere, ende de *Antitheses* het ghevoelen der Remonstranten genomen principael uyt der selver schriften, als oock eenighe Predikatien bij den selven ghedaen, blijckende by suffisante ghetuyghenissen. Sulcx oock bij den voornoemden verricht is gheweest, waervan men noch, des noot zijnde, een copie soude kunnen thoonen. Dienende die voornoemde *Theses* ende *Antitheses*, om te sijner tijd behoorlijck te ghebruyken, als het noodich soude zijn [1])."

Bepalen we ons bij het eerste bericht, dan is 't natuurlijk, dat er voor ons (nu we bekend zijn met hetgeen in de vergadering van correspondentie van den 25sten en 26sten Augs. 1615 te Amsterdam gehouden, in zake de *Theses* en *Antitheses* besloten is) nog een gansch ander licht op valt dan voor Borsius. Immers Trigland zegt er in, dat in 1615, evenals in de vergadering van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën, die in 1616 te Amsterdam gehouden was, besloten werd om tot de vervaardiging over te gaan van een „bondich schrift, inhoudende de beswaernissen van de Kercken in die tijden, met de redenen waerom de Kercken haer daerinne beswaert vonden," alleen met dit verschil, dat wat in 1615 was opgedragen aan 5 personen, nu werd opgedragen aan twee. Waar en bij welke gelegenheid in 1615 tot de samenstelling van het „bondich schrift" besloten werd, zegt Trigland niet. Wist hij dan niet, zoo vragen we, wist hij dan toen hij zijn „*Kerckelycke Geschiedenissen*" schreef niet meer, dat dit besluit genomen was in de vergadering van correspondentie van gedeputeerden uit Zuid- en Noord-Holland, gehouden te Amsterdam in Augustus 1615, of oordeelde hij 't onnoodig dit hier ter plaatse te zeggen?

Welke de vijf personen waren, aan wie in 1615 de opdracht geschiedde, wordt in het midden gelaten, evenmin als we de namen vermeld vinden van de twee predikanten, aan wie in 1616 de voortzetting van het werk was toevertrouwd [2]). Is het nu niet vreemd, dat Trigland, uit de acta van de ver-

1) *Kerckelijcke Geschiedenissen*, fo. 622.

2) Eigenaardig is 't dat Trigland zegt: dat in de acta van de vergadering van Juli en Augs. 1616 niet staat uitgedrukt, *wie* de twee personen waren, aan wie de bevordering van 't werk werd opgedragen? Dat dit niet in de acta is uitgedrukt, moet worden toegestemd, of hij 't niet wist, dat is iets anders?

gadering van gedeputeerden uit de geüniëerde provinciën, van den 26sten Juli—den 3den Augustus 1616 te gehouden, tot de kennis gekomen, dat door de veelheid der personen, aan wie in 1615 de vervaardiging van het „bondich schrift" was opgedragen en door den grooten afstand, waarop ze van elkaar woonden, de zaak weinig gevorderd was, zich onder het lezen dier acta of onder het neerschrijven van de aangehaalde pericoop van zijn werk niet meer herinnerde, dat hij en Roland belast waren, voort te zetten wat aan hen in vereeniging met nog drie andere predikanten in de vergadering van correspondentie van den 25sten en 26sten Augs. 1615 was opgedragen? Hoe, aldus vragen we ons zelven af, hoe is 't denkbaar, dat een man als Trigland in 1647 of 48 niets meer wist van het feit, dat hem in twee opeenvolgende jaren was opgedragen, 1°. de *samenstelling* (1615), 2°. de voortzetting en voleindiging van de *Theses* en *Antitheses* (1616), en dat 't hem ook niet meer bekend was, of dat geschrift in 't licht gekomen was? Dit laatste was toch gemakkelijk te onderzoeken geweest, even goed als het eerste. Er waren nog genoeg documenten voorhanden, die hem in de gelegenheid zouden gesteld hebben een juiste voorstelling te geven van den gang van zaken.

O, zegt ter Haar, toen Trigland de acta der vergadering van gedeputeerden uit de provinciën, in 1616 te Amsterdam gehouden, nazag en daarin niets anders vond „dan de vermelding van het besluit omtrent zulk een geschrift, viel het hem niet in, dat hij de persoon was, die het werk had moeten verrichten, omdat hij wist, dat hij de *Theses* en *Antitheses* nog zou moeten vermelden". Alzoo heeft Trigland (volgens ter Haar), wetende, toen hij f° 689 en 690 van zijn *Kerckelycke Geschiedenissen* neerschreef, dat hij de *Theses* en *Antitheses* nog moest vermelden, vergeten, terwijl hij dit bedacht en er over schreef, te vermelden, wat hij had moeten doen, n.l. de betrekking meedeelen, waarin hij tot de *Theses* en *Antitheses* stond. Jammer, dat die slechte memorie Trigland ook nog geducht parten speelde, toen hij dan eindelijk dáár gekomen was, waar hij nu eens zeggen zou, hoe 't met de zaak dan wel geschapen was. Ook het tweede bericht toch geeft de ware toedracht niet weer en is gelijk het eerste volkomen bezijden de waarheid. Nooit of nimmer immers is op eene vergadering van

correspondentie van gedeputeerden uit Zuid- en Noord-Holland goedgevonden, dat Trigland en Roland, krachtens een hen door den kerkeraad van Amsterdam opgedragen last de *Theses* en *Antitheses* zouden opstellen. Niet *Amsterdam's kerkeraad* heeft hier het initiatief genomen, maar de *vergadering van correspondentie.*

Zeker, de opdracht heeft plaats gehad in een vergadering van correspondentie; maar uit de acta dier vergadering blijkt op onweerlegbare gronden, dat ze aan vijf personen en niet aan twee gegeven is. 't Is vreemd. Trigland wist zeer goed wat als bron voor de *Antitheses* was gebruikt „het ghevoelen der Remonstranten principael uyt derselver schriften", iets dat bijna overeenstemt met wat we in art. I van de vergadering van den 25sten en 26sten Augs. 1615 lezen: „de leere der partyen uyt hare eygene boecken ende schriften". Waar hij nu blijkbaar zoo goed bekend is met wat in de vergadering van Augs. 1615 besloten was omtrent de bron, waaruit voor 't stellen der *Antitheses* zou worden geput, en bovendien nog spreekt van „suffisante ghetuygenissen", daar is 't me raadselachtig, onverklaarbaar, hoe 't komt, dat hij toch de ware toedracht der zaak niet vermeldt. Nog iets: op f° 690 verklaart Trigland niet te weten, of het „bondich geschrift" in 't licht is gekomen, op f° 922 weet hij, dat dit het geval niet is, want daar spreekt hij van een copie.

't Komt mij voor, dat na al 't gezegde voldoende is aangetoond, dat geen der twee berichten, die Trigland geeft over de wordingsgeschiedenis van de *Theses* en *Antitheses* waarheid bevat, en moet dit worden toegestemd, dan mag ook het 2de bericht niet meer dienen als wapen, om de beschuldiging van Borsius te niet te doen.

We staan voor een dilemma: òf aannemen dat Trigland, toen hij in zijn *Kerckelycke Geschiedenissen* handelde over de *Theses* en *Antitheses* (niettegenstaande hij van de bronnen, waaruit hij de juiste toedracht der zaak had kunnen leeren kennen, gebruik heeft gemaakt) geleden heeft aan eene verregaande verstrooidheid en aan een totaal gebrek van herinneringsvermogen, òf tot de conclusie komen, dat hij, om een of andere oorzaak, welke dan ook, de waarheid, hoewel hij die wist, heeft verzwegen. Het eerste is bijna ondenkbaar, het tweede

is in ieder geval zeer goed mogelijk. Vergissingen maken, dwalen is menschelijk, maar waar zulke fouten gemaakt worden, als we Trigland hier zien begaan, en dan toch nog maar aan gissing en dwaling blijven denken, dat gaat wel wat ver. En mocht, niettegenstaande de door mij te berde gebrachte bezwaren, toch nog de eerlijkheid, waarheidsliefde en goede trouw van Trigland bewezen kunnen worden [1]), dan daalt hij toch als wetenschappelijk historieschrijver. Iemand die geschiedenis schrijft als Trigland, met zoo'n zwakke memorie en dan die memorie gebruikende als bron voor 't beschrijven van wat gebeurd is, is onwetenschappelijk.

Dan genoeg over den historicus Trigland, over wien ik, wat begrijpelijk is, niet zoo'n gunstig oordeel kan en mag vellen als Rutgers en ter Haar gedaan hebben.

Ongetwijfeld, we moeten Trigland dankbaar zijn voor zijn „*Kerckelycke Geschiedenissen*", veel van wat we nu uit zijn dagen weten zou zonder zijn arbeid niet tot onze kennis gekomen zijn; maar dit neemt niet weg, dat, bij alle waardeering, bij 't gebruiken van zijn boek toch de voorzichtigheid moet in acht genomen worden. Trigland moet worden gecontroleerd, onvoorwaardelijk geloof, mag hem, bij de groote vergissingen, waaraan wij zagen dat hij zich heeft schuldig gemaakt, niet geschonken worden. Nu 't bewezen is, dat hij aangelegenheden, waarbij hij nauw betrokken was, in een

---

1) Mogelijk wordt mij tegengeworpen, dat, hoe Trigland ook ten opzichte van de geschiedenis der *Theses* en *Antitheses* moge gedwaald hebben, dit toch nog zijn eerlijkheid, waarheidsliefde en goede trouw niet in verdenking behoeft te brengen. Toegestemd. Maar hoe dan te oordeelen over 't volgende? f° 621 van de *Kerckelycke Geschiedenissen*, deelt Trigland de namen mee der predikanten, die door de Contraremonstrantsche lidmaten der Rotterdamsche gemeente tot raadslieden gekozen waren, om hen bij te staan met raad en daad tegen de Remonstranten aldaar. Trigland vermeldt hier vijf namen, maar de Groot in een brief van zijn hand aan Gerardus Vossius (Brandt, *Historie der Reformatie*, Dl. II, blz. 277—281) noemt er zes. Dit verschil van 5 en 6 zou nu niet zoo'n zwarigheid zijn, maar 't is zonderling dat de zesde predikant, dien hij verzwijgt, niemand meer of minder is dan Jacobus Trigland zelf. De volgorde waarin de predikanten genoemd worden is bij Trigland en bij Brandt dezelfde, maar bij eerstgenoemde mist tusschen Dibbetius en Rosaeus: Triglandius. Nu moet De Groot, toen hij aan Vossius schreef, gedwaald hebben, toen hij Trigland's naam noemde, òf Trigland heeft zijn naam hier verzwegen, en indien dit zoo is, moet dit dan ook aan gebrek van memorie worden toegeschreven?

valsch daglicht heeft gesteld, 't zij dan uit gebrek aan memorie, òf met een vooralsnog niet uit te maken oogmerk, bestaat er groote waarschijnlijkheid (ik vermoed dat de geschiedenis over 't concept op fol. 686 ook niet in orde is), dat hij meerdere dwalingen heeft begaan. En daarom, wie de geschiedenis der kerkelijke twisten bespreken zal uit de jaren welke Trigland in zijn „*Kerckelycke Geschiedenissen*" behandelt, moet eerst nauwgezet en oplettend onderzoeken, of niet elders een ander beter of vollediger bericht gevonden wordt over een of andere zaak of persoonlijkheid, dan 't geen Trigland er over meedeelt.

Ten slotte nog deze aanmerking. Blz. 177—181 vinden we bij ter Haar een lijst van Trigland's werken. Aan welke bron hij deze lijst ontleend heeft, is niet aangegeven, maar zeker is het, dat hij bij de samenstelling er van geen inzage heeft genomen van Dr. H. C. Rogge's *Bibliotheek der Contra-Remonstrantsche en Gereformeerde Geschriften*, in 1866 te Amsterdam verschenen bij J. H. Scheltema. Dr. Rogge geeft hier blz. 35—42 eene met vele aanteekeningen voorziene lijst van de geschriften van Trigland, voor zooverre deze voorkomen in de boekerij der Remonstrantsche kerk te Amsterdam. Met hetgeen door Dr. Rogge gezegd wordt had ter Haar winst kunnen doen, en hij had daardoor op zijn lijst ook kunnen brengen: 1°. Verdediging van den *Recht-gematichden christen*... teghens de vermomde onderlinghe verdraeghsaemheyt J. Taurini.... Door een.... dien. des g. w. Met een voor- r. J. Triglandij, enz. 1616 en 2°. Verdedigingh van *Den rechth-gematichden christen*.... Het tweede deel... in druck verveerdicht door J. Triglandium enz. 1619.

Zal ik, nu ik aan het einde mijner beoordeeling over ter-Haar's werk gekomen ben, nog iets in het midden brengen, dan is het dit: Ik begon te zeggen, dat het proefschrift wezenlijke verdienste heeft. Bij deze overtuiging blijf ik, niettegenstaande de vele door mij gemaakte aan- en opmerkingen. Het boek getuigt van studie en van lust tot onderzoek, alleen is 't onderzoek niet diep en niet langdurig genoeg geweest. Ware door ter Haar een blik geslagen, toen hij te Gouda was, in het archief der classis van Gouda, dan had hij dáár, in een oud register, de acta van genoemde

classis bevattende van 1617—1623 en van 1625—1638, een en ander kunnen vinden èn over de vergaderingen van correspondentie èn over de geschiedenis der *Theses* en *Antitheses*, waardoor hij zich niet aan vergissingen zou schuldig gemaakt hebben, die nu door hem zijn begaan. De nauwkeurige en juiste toedracht der feiten had het zooeven genoemde register hem wel niet gegeven, maar wat hij hier zou gevonden hebben, had hem doen zien dat Trigland dwaalde en Rutgers niet goed zag; 't zou hem een spoorslag zijn geweest, verder te zoeken, en dan had hij stellig dat ontdekt, wat hem in die kwesties welke hij nu niet heeft opgelost het gewenschte licht zou geschonken hebben [1]).

Stolwijk, 5 Nov. 1891. DR. L. A. VAN LANGERAAD.

Geschiedenis der boete en biecht in de Christelijke kerk, door DR. F. PIJPER. — Deel I „*gedurende de zes eerste eeuwen*". — *Bij* MARTINUS NIJHOFF *te 's Gravenhage*, 1891.

„Het is ons niet te doen om het aantal boeken, die weêr nageschreven zijn naar andere boeken, met één te vermeerderen. Niet uit afgeleide beken putten wij. Onze methode is de geschiedschrijving uit de bronnen. Terwijl talloos velen zich op het gebied der geschiedenis van het Christendom bewogen hebben, meenen wij dat alleen nog een oprechte bronnenstudie nieuwe en betrouwbare waarheid aan het licht kan brengen. Hier mogen wij ons er op beroemen in alle opzichten nieuw te zijn, en een beginsel van geschiedschrijving dat, eigenlijk pas recht, in het begin van deze eeuw werd uitgesproken, voor het eerst op dit gebied in toepassing te brengen. Terwijl wij in dezelfde richting als (wijlen Professor W.) Moll begeeren

1) Zinstorende drukfouten: blz. 52 noot 1 staat *Gcssio* lees *Sessio*. blz. 56 noot 2 staat *cruditorum* lees *eruditorum*. blz. 92. r. 9 v. b. staat *Amamna* lees *Amama*. id. noot 2 staat *Oodijk* lees *Odijk*. blz. 178 n°. IX staat 1517 lees 1617.

te blijven, willen wij meteen nog een schrede verder gaan. Ten eerste streven wij naar een genetische verklaring der verschijnselen. Wij meenen in staat te wezen hierover (d. i. over 't te behandelen deel van 't kerkelijk leven in den tegenwoordigen tijd), mededeelingen te doen die nergens aldus te vinden zijn. Wat noch Augusti, noch Karl Hase geweten hebben, en dat voor zoovele geletterden van de hoogste merkwaardigheid moet wezen, meenen wij te zullen voor den dag brengen".

Zulke verklaringen, losweg, — en laat dit er terstond worden bijgevoegd: buiten haar werkelijke opvolging en rechtstreeksch verband, — gegrepen uit de breede „Inleiding" van Dr. Pijpers boven deze aankondiging vermeld geschrift [1]), zulke verklaringen zijn wel geschikt om groote verwachtingen te wekken. Misschien echter óók wel.... een weinigjen angst. 't Is mogelijk dat zich daarbij onwillekeurig een: „quid dignum tanto feret hic... hiatu?" aan den lezer opdringt. Vraagteekens kunnen er bij opkomen in den geest. Wat bijv. een man als Hase heeft geschreven kan aan alle beoefenaars zijner wetenschap bekend zijn; maar aan niemand, wat hij al dan niet heeft geweten. Desgelijks mag betwijfeld worden of 't aangaat er zich op te beroemen „in alle opzichten nieuw te zijn" [2]), omdat men, op welk gebied ook, voor 't eerst „in toepassing brengt" eenig beginsel dat dan toch minstens reeds in 't begin eener ten einde loopende eeuw „eerst recht werd uitgesproken". Méér van dien aart schuilt reeds in de, slechts negen, aangehaalde zinsneden.

Toch zou het, bij dit boek, een dwaasheid zijn zich al te zeer onder den invloed te laten brengen van zulke opdoemende gedachten. Zelfvertrouwen zal altijd eenigszins overhellen naar de zijde van.... Doch de eigenlijke vraag blijft: „of er tot dat zelfvertrouwen recht bestaat?" — en ten deze zal er wel géén grond tot twijfel denkbaar wezen, waar Dr. Pijper zich zet tot de behandeling der stof, van welker verwerking thands een proeve ter kennismaking voor belangstellenden is geleverd in het Eerste Deel van zijn „Boete en Biecht".

---

1) Passim ontleend aan blz. 47, 29, 30 en 19.

2) Ik spatiëer.

Den polyhistor zal hier ieder lichtelijk herkennen, en nog wel den polyhistor op een door Protestanten schaars bewandeld veld, waarover Rome zooveel heeft gefabeld, meest met den blijkbaren toeleg om er een valsch licht over te doen vallen. Men denke slechts aan Bellarminus als protagonist! Met zeldzame belezenheid heeft P. een breed, misschien geheel volledig, getuigenverhoor ingesteld om tot afdoende slotsommen te geraken, zoo ten aanzien van 't ontstaan der boete- en biechtinstellingen van de Chr. kerk, als ten opzichte der lotgevallen daardoor, in den loop der eeuwen, ondergaan. Ernstig heeft hij bovendien zich daarbij op strenge onpartijdigheid toegelegd, en ..... bereikt wat hij dienaangaande heeft nagejaagd. Althands voor zoover dit bereikbaar is. Dit groote vraagstuk behoeft, hier en thands, geen nieuwe behandeling. Volmaakte onpartijdigheid kan nu eenmaal onmogelijk samengaan met de allen menschen gemeene beperktheid. P. zelf herinnert dit, onmiddellijk na zijn verklaring (blz. 3): „Wij betuigen... tegenover God en alle menschen, dat het ons, bij het schrijven van dit werk, om niets dan waarheid is te doen geweest; en dat het ons, van te voren, geheel onverschillig was of de Roomsch-Katholieke, dan wel een of andere Protestantsche kerk, uit het strijdperk van het historisch onderzoek, als overwinnares te voorschijn zou treden".

Ook op dit punt echter blijft overdrijving mogelijk; en .... deze overdrijving is hier 1⁰. aanwezig, terwijl ze 2⁰. zich zelve bestraft. Immers, al is 't zoo eerbiedwaardig zich slechts laat denken, bij een geschiedkundig onderzoek, de vraag geheel ter zijde te werpen, wien de uitslag kan baten en wien hij zal schaden? en al gaat het volkomen aan „te meenen dat het tijdperk voorbij moet wezen waarin de geschiedenis geschreven werd met een polemisch, of een apologetisch doel" (bl. 3); voorbij het doel werpt wie onmiddellijk daarop het „beneden de waardigheid van den geschiedschrijver acht de geschiedenis te gebruiken als een tuighuis, waaruit men zijn wapenen te voorschijn haalt, om wien, of wat, ook aan te vallen, of te verdedigen." Alsof het aan 't licht brengen van waarheden uitsluitend doel, en nooit zelf een middel mocht zijn! Omgekeerd juist behoort de geschiedenis gekend te worden

minder wegens haren waren inhoud dan opdat, uit en door dien inhoud, de menschheid worde gediend; d. i. als leugen gebrandmerkt wat „leugen" is, maar zich voordeed als een „engel des lichts", en, daarentegen, wat, eens geloochend, later waarheid blijkt ook gebruikt worde als, — aangewend tot een „kracht die vrij maakt". Is 't wel recht duidelijk, waarom dàt te doen juist „beneden de waardigheid van den geschiedschrijver" zou wezen? Of wordt niet veeleer, door dezen bedoelden eerbied voor de geschiedschrijving, haar beoefenaar eenvoudig tot een mijnslaaf gemaakt, dien 't verboden is zelf het, door hem aan den dag gebrachte, edel metaal te .... gebruiken? Doch daarenboven! Niemand kan iets tot voorwerp van zijn onderzoek maken dat hem ten volle onbekend is. Hij moet minstens weten dat het òf bestaat, òf geacht wordt te bestaan. In dat bestaan moet wezen wat hem aantrekt of afstoot, zal hij er zich mêe bezig houden. Met het ons in ieder opzicht „onverschillige" laten we ons in den regel „vrijwillig" nooit in. Voorts brengt ieder bij zijn onderzoek eenige reeds in hem aanwezige meeningen of voorstellingen mede. Het kan, het zal zijn plicht zijn, die niet onvoorwaardelijk te vertrouwen; maar blijft hij ze ook onophoudelijk toetsen: ze zijn er, en ze werken mede. — Uit zijn boek zelf blijkt ten klaarste dat Dr. Pijper èn zijn onderwerp lief heeft, èn zijn Protestantisme. Hoe zou 't hem dan kunnen onverschillig wezen, of de uitslag van zijn onderzoek zijn eigene opvatting ten goede zou komen, dan wel die van Rome? Of hoe, — wanneer het eerste het geval is, — zou juist hij, — als geschiedschrijver, — zijn onderzoek niet mogen beschouwen als het tuighuis waaraan hij de wapenen ontleent om zijne zaak te verdedigen, terwijl hij die des tegenstanders aanvalt? — Eindelijk: wie, als schrijver dezes, 't genoegen hebben Dr. P. persoonlijk te kennen zullen wel geen oogenblik gelooven, dat hij zich zou kunnen vereenigen met theorieën die hetzij onveranderlijkheid wilden toekennen aan niet-eeuwige dingen, hetzij zich verliezen in knutselpraatjens over een „cirkelgang der menschheid". Van hem meenen, neen! weten ze overtuigd te zijn, dat hij zich met eerbied en ingenomenheid buigt voor de leer der ontwikkeling, niet het minst waar 't de geschiedenis betreft van ons geslacht. — Maar is 't dan werkelijke, gezonde onpartijdigheid, of wel over-

drijving van deze begeerlijke eigenschap wanneer hij bijv. de vraag stelt: „Of heeft zij (d. i. de kerkelijke boete) géén ontwikkelingsgang gehad?” en daarop onmiddellijk doet volgen: „Ook dit zal moeten worden uitgemaakt” (blz. 5)? — Dáárnaar behoeft niet te worden „onderzocht”. Althands door hem. Hij heeft niets meer „uit te maken”. Hij heeft alleen te toonen dat deze ontstentenis van een ontwikkelingsloop een hersenschim is, en zijn overtuiging te staven door wat zijn onderzoek aan 't licht zal brengen.

Doch dit alles daargelaten: het boek zelf van Pijper is m. i. een echt boek en een ... mooi boek. Is 't wat breedvoerig, het onderwerp liet allicht geen meerdere beknoptheid toe, en desniettemin laat het zich zeer aangenaam lezen. Want de stijl is helder, zuiver, rein. Breed is de „Inleiding”, van blz. 1 tot 77. Die, ook slechts verkort, in haar geheel mêe te deelen zou te ruim een plaats vorderen. Vergund zij 't daarvan alleen te zeggen dat ze een plastisch overzicht bij vogelvlucht geeft van wat de lezer te wachten heeft, niet slechts in dit Deel I, maar in 't geheele werk, wanneer 't voltooid zal zijn; — doch daaraan tevens de aanduiding te ontleenen van het doel des schrijvers. — Zelf omschrijft hij dat aldus (blz. 4): „Het doel van dit werk is tweeledig. Wij willen eene bijdrage leveren tot de geschiedenis van het kerkelijk-, en eene bijdrage tot de geschiedenis van het godsdienstig-zedelijk leven. Het eene is als het ware de uitwendige, het andere de inwendige zijde van dezelfde zaak. Het eerste is als de vorm, het tweede als de inhoud; of, zoo men wil, zij staan tot elkander als de lijst tot de schilderij”; terwijl dan verder, in dezen voorhof, de loop van 't in te stellen onderzoek ter sprake komt, de bronnen die daartoe zullen moeten worden gebruikt, en de methode volgens welke dit zal behooren te geschieden.

Dit geldt uit den aard der zake voor geheel het op 't getouw gezet werk. Thands echter kan nog alleen worden nagegaan wat, langs den aangewezenen weg, door Dr. P. gevonden is als slotsom voor de zes eerste eeuwen van het bestaan der Christelijke gemeenschap.

Bij de beschouwing daarvan stil te staan is leerzaam. Voor zoover 't de eerste afdeeling, de bijdrage tot de geschiedenis van het kerkelijk leven betreft, is de te volgen weg van

zelf aangewezen. Slechts door een breed en nauwkeurig getuigenverhoor kan hier 't gewenschte licht worden ontstoken. Doch het door Dr. P. ingestelde is zoowel het een als het ander. Beurtelings moeten de geschriften des N. Vs. er zich aan onderwerpen, apostolische en latere kerkvaders, benevens de kanones van vele conciliën. Trouwens niet voordat een onderzoek is voorafgegaan: of de christelijke boete is afgestamd, hetzij uit het jodendom, hetzij van eenige plant op heidenschen bodem thuisbehoorend? wat P., na een overzicht dat de ruimte van blz. 78 tot blz. 107 inneemt, acht te moeten ontkennen. Verwantschap wordt toegegeven, althands met de Synagoge; afstamming, — zelfs van háár — geloochend. Want: papaver- en mostaardzaad mogen moeilijk van elkander zijn te onderscheiden; „maar de ééne korrel groeit op tot een papaver, en de andere tot een mostaardplant, (blz. 117);" en „de boete der Chr. Gem. is een oirspronkelijk voortbrengsel geweest van den nieuwen geest, mèt het Christendom in de menschen gekomen. „Oirspronkelijk" nl. genomen in den zin zooals Sokrates, schoon zelf in de school der Sofisten opgevoed, dit tegenover die Sofisten is geweest (blz. 118)."

Over de volledigheid van 't getal opgeroepen getuigen zal wel niet veel verschil van meening bestaan. Men zou over grootere kennis der patristiek moeten beschikken dan Dr. P. om te kunnen beweren dat zijn boek, in dit opzicht, aan tekortkoming lijdt. Tot zelfs de goede Synesios, de tijdgenoot van Augustinus, komt onder de in 't verhoor genomenen voor, de landjonker-bisschop en puntige briefschrijver, die wel een trouw pastor was, en een man van karakter, — zooals bleek uit zijn afslaan van den aartsbisschoppelijken eisch: dat hij bij zijne wijding zijn vrouw zou verstooten, — maar wiens geloofsbelijdenis een wonderlijk mengelmoes was van Christendom en Neoplatonisme, en die misschien liever over 't jachtbedrijf schreef dan over theologie.

Wat het overzicht van deze getuigenverhooren betreft, het wordt den lezer gemakkelijk gemaakt door de verdeeling in korte tijdvakken, en de resumtie aan 't slot van elke zoodanige periode; zooals: blz. 136 die van de oudste Christelijke Gemeente; blz. 150 die der apostolische vaders; blz. 160 die tot het einde der tweede eeuw, en zoo verder, o. a. blz. 206, 224,

263, 295. Daarbij wordt dan telkens zorgvuldig aangeteekend welke, in ieder tijdvak, de ontwikkeling is bij 't voorgaande vergeleken; en niet verzuimd, waar dat pas heeft, op antedateeringen te wijzen, gelijk bijv. blz. 217 ten opzichte van 't oikoemenisch concilie van Nikaia in 't jaar 325. Gaandeweg wordt dan tevens herhaaldelijk aangewezen, hoelang het heeft geduurd, eer de kerk, of liever de gemeenten die de kerk samenstelden, tot eenheid zijn gekomen ten opzichte van het boetewezen; — hoe te dien opzichte geruimen tijd twee stroomingen hebben bestaan: een mildere en een strengere, latitudinarisch en puriteinsch; — welke de rol was der kerk aangewezen bij de schuldvergiffenis; — wie optreden als haar vertegenwoordigers; enz..

Merkwaardig echter is 't hoe, uit die resumties zelve, blijkt wat boven is aangemerkt ten opzichte der onhoudbaarheid van Pijpers eisch: dat de geschiedvorscher zich niet zal bekommeren over wien moge behagen, wien verdrieten wat door hem aan het licht is gebracht. Of houdt P. zelf op „geschiedvorscher" te zijn, wijl er toch iets als een zegekreet klinkt, telkens waar op het „nog ontbreken" der oorbiecht kan worden gewezen? — „Welke aanwijzing is hier te vinden voor 't bestaan der oorbiecht?" heet het, blz. 216, van den 9den kanon der Synode van Neo-Kaisaraia, tusschen 324 en 325. „Men wijze ééne bepaling aan waarin van de oorbiecht.... sprake is", luidt blz. 228, een opmerking ten aanzien van den zoogenaamden „monnikenregel van Pachomios, den Egyptenaar". Desgelijks, bij een verhaal van Gregorios Thaumatoergos, blz. 247: „Zonneklaar blijkt dat de oorbiecht, en de macht van elken priester om voor de grootste zonden absolutie te schenken, nog ver te zoeken zijn". Wederom waar 't, blz. 254, het werk „Over de plichten" van Ambrosius geldt. Van Augustinus wordt meêgedeeld hoe: bij hèm de gewichtige overgang in de ontwikkelingsgeschiedenis der boete wordt aangetroffen, volgens welke voor groote zonden géén vergeving bij God verkrijgbaar is buiten de kerk om; — doch als op den voet gevolgd door een: „Dat de dagen der oorbiecht... nog ver af zijn, blijkt uit een ontboezeming.... in de „Bekentenissen", blz. 267. — Aldus brengt P. den lezer tot Paus Leo I, met diens verklaring „dat het, in vele gevallen, voldoende

was de schuld des gewetens den bisschop alleen, in geheime biecht, bekend te maken", blz. 272; — waarbij echter, blz. 273, niet wordt verzwegen: „De verlossing uit het vagevuur door de voorbidding der kerk was ... aan Leo I nog onbekend".

Wáárom echter ook zou zich de „protestant" niet verblijden, indien het hem, als „geschiedschrijver", is gelukt zoodanige feiten, op 't helderst en afdoendst, te staven?

Loopt het verder, eigenlijk geschiedkundig, onderzoek tot blz. 299 voort: op de volgende vangt de „Tweede Afdeeling" aan, waarin „de geschiedenis van boete en biecht als bijdrage tot de geschiedenis der zedenleer" zal worden behandeld. Den schrijver kan worden toegestemd, dat het hier den eigenlijken inhoud geldt, waar 't voorafgaande welbeschouwd alleen den vorm betrof. Maar toch, al is óók dìt gedeelte hoogst leerzaam voor de lofredenaars van den goeden ouden tijd, en de fabeldichters van een voormalige „Bruid van Christos, zonder vlek of rimpel", — dit onderwerp boeit niet als het vorige: maar.... kan dit ook niet doen. Uit den aart der zaak mocht híer niet, als dáár, een volledig tafreel worden ontrold, maar slechts zooveel van zedelijke toestanden worden behandeld als waarop het licht wordt geworpen door het kerkelijk boetewezen. De juistheid zelve van het uitgangspunt verbood elke schrede verder. „Het leven is hier het richtsnoer van den regel", schrijft P. terecht, blz. 26, en elders is zijn juiste kanon: „Wat verboden wordt wordt gedaan". — Dientengevolge kon hij evenwel niet verder gaan dan 't bespreken van het doel der boete, — de verdeeling en maatstaf der zonden, de opkomende casuïstiek, — de worsteling tusschen asketische en meer gezonde moraal, — en haar bederf, waar de verwaarloozing van kerkelijke plichten en belangen de plaats inneemt van ernstige zonden; — waarbij zich dan aansluiten bijzonderheden aangaande de waardeering der vrouw bij de Christenen in de zes eerste eeuwen, hun verhouding tegenover de slavernij, en andere sociale toestanden, alsmede tegenover heidenen, ketters en Joden. Eenigszins een hors d'oeuvre is 't, dat daarbij nog de vermelding wordt gesleept van heidensche denkbeelden en gebruiken, door het Christendom overgenomen, of daarin binnengedrongen.

Maar de slotsom blijft m. i. dat Dr. Pijper tevreden mag wezen over dezen zijn omvangrijken arbeid, en .... dat hij er der wetenschap een onmiskenbaar grooten dienst mede heeft bewezen.

Alkmaar October '91. Van Heijst.

Etudes christologiques par P. LOBSTEIN, *Professeur à la Faculté de Theologie de Strasbourg. Paris, librairie Fischbacher.* 1891, 47 *p.*

Geschichte der evangelischen Gottesdienstordnung in Badischen Landen, zugleich ein Beitrag zum Liturgischen Studium, von H. BASSERMANN, *Doktor und Professor der Theologie in Heidelberg. Stuttgart.* 1891, 259 *S.*

Erklärung des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers. Ein Beitrag zur Reform des Katechismusunterrichts, von B. DÖRRIES, *Pastor in Hannover. Erster Theil: Der Glaube. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht's Verlag.* 1891, 312 *S.*

Deze drie geschriften, ten vorigen jare verschenen en bij de Redactie van dit Tijdschrift ter aankondiging ingezonden, hebben dit met elkander gemeen, dat zij, hoe belangrijk ook, geen de minste kans hebben, om onder ons opgang te maken. Van dogmatischen, liturgischen en katechetischen inhoud, hebben zij grootendeels slechts locaal belang; doch er komen bijzonderheden in voor, die althans onze aandacht verdienen. Wij geven er zoo beknopt mogelijk verslag van.

Prof. LOBSTEIN is ons geen onbekende. Zijn geschrift: *La doctrine de la St. Céne*, werd door ons aangekondigd in den Jaargang 1890 (D. XXIV, 185—193). De weidsche titel: *Etudes christologiques* wordt nader bepaald door dit bijvoegsel: *Le bilan dogmatique de l'orthodoxie regnante.* Men vindt hier namelijk enkel eene beoordeeling van drie geschriften, in den loop van 1890 te Parijs verschenen, t. w. van RECOLIN, GRE-

TILLAT en ARNAUD, die daarin overeenstemmen, dat zij de leer der twee naturen in den éénen Christus zoeken te handhaven, de eerste vooral door middel van *la théorie de la kénose.* De onhoudbaarheid dezer théorie wordt hier zeer goed aangewezen, en hierdoor de kerkelijke rechtzinnigheid bepaaldelijk op dit punt bestreden. Het boekske verraadt, ook door het motto, aan Luk. X : 42 ontleend, het standpunt der school van RITSCHL, beveelt zich overigens aan door wetenschappelijke humaniteit, doch kenmerkt zich, evenals het bovenvermeld geschrift van denzelfden Hoogleeraar, door zekere breedsprakigheid, die vermeden had kunnen zijn. Of er op deze *étude christologique* nog meerdere volgen zullen, zooals het meervoud doet vermoeden, is ons niet gebleken. Zij moge de eer der kennismaking verdienen, doch voor ons godgeleerd publiek heeft zij geen overwegend belang.

Van breederen omvang is het liturgisch geschrift, door Prof. BASSERMANN vooral ten dienste zijner studenten uitgegeven. Het behelst de geschiedenis der evangelische liturgie in het groothertogdom Baden en kondigt, ofschoon met zorg bewerkt, zich enkel aan als „ein Versuch". Daar echter het tegenwoordig Groothertogdom, behalve het Markgraafschap Baden en den Keurpfaltz, ook nog enkele kleinere bestanddeelen, zooals Nassau-Lahr en Hanau-Lichtenberg, omvat, zoo beperkt zich deze geschiedenis voornamelijk tot de eerstgenoemde grootere gedeelten. Met wijs beleid vindt men hier den typus der Roomsche Mis en daarnevens den Lutherschen en den Gereformeerden typus vóórop geplaatst, ten einde daarnaar het karakter der liturgische verordeningen of Agenden, die achtervolgens zijn ingevoerd, te beter te kunnen bepalen. Bekend is het, dat vooral in den Pfaltz eene herhaalde afwisseling der godsdienstvormen, onder den invloed der elkander opvolgende landsvorsten, heeft plaats gegrepen, zeker niet tot stichting der gemeenten, en dat ook nog in deze eeuw in Baden een heftige strijd over de liturgie is gevoerd geworden, die thans gelukkig en voorgoed, zoo men hoopt, geëindigd is. De *eerste* „Ordnung", door den Keurvorst Otto Heinrich in 1556 ingevoerd, vertoont den specifiek Lutherschen typus in hooge mate, doch is nog vrij onbeholpen en alles behalve oorspronkelijk. Er zijn daarin ook gedeelten opgenomen, die een meer

gereformeerd karakter dragen, o. a. de ons niet onbekende passage in het Avondmaalsformulier, hier wegens hare eigenaardige schoonheid en kracht uitdrukkelijk vermeld: „Dann „zu gleicher weiss, wie aus vil Beerlin (Beerlein) zusammen „gekeltert ein Wein und ein Tranck fleusst und sich in einander „menget, und aus vil Körnlin ein Mel gemalet, ein Brott und „Kuch gebachen würdt, Also sollen wir alle u. s. w." Op die eerste Agende is in 1563 die van Frederik III, de Vrome bijgenaamd, tegelijk met den Heidelbergschen Catechismus gevolgd, onder den invloed vooral van OLEVIANUS, die, zonder streng Kalvinistisch te zijn, den echt gereformeerden typus vertoont en bovengenoemde passage mede bevat. URSINUS noemt haar „formula ordinationis Ecclesiae *emendata*", en zeker is daarin uit de vroegere vrij veel overgegaan; doch zij vond hier en daar, met name in den Bovenpfaltz, nog al verzet en werd, bij verwisseling van Keurvorst, in 1577 onder Lodewijk door eene Agende vervangen, die de verordening van 1556 veelszins teruggaf en aan de Luthersche richting de zege verschafte. Zeven jaren later, in 1583, onder Johan Casimir, kwam weder de Agende van 1563 meer tot haar recht en bleef onder de latere Keurvorsten, behoudens kleine wijzigingen, gehandhaafd, waarbij echter de Luthersche eigenaardigheden zooveel mogelijk ontzien werden. Zoo kwam allengs onder den invloed van ZOLLIKOFFER en anderen zekere neiging tot „Union" tot stand, waartoe het latere Rationalismus, dat in Baden tot heerschappij kwam, niet weinig medewerkte. Desniettemin, nadat de Unie haar beslag verkregen had, mislukte onder Lodewijk in 1829 de poging, om de Pruisische kirchenagende in Baden in te voeren. Uit een ontwerp, door eene commissie met HÜFFELL aan haar hoofd gereed gemaakt, werd in 1836 eene *Agende für die evangelisch-protestantische Kirche in Grossherzogtume Baden* geboren, die echter geen algemeenen bijval vond. Eene scherpe reactie stak het hoofd op, onder begunstiging van den Ministeriaalrat BÄHR, waarin ook de prelaat ULLMANN als hoofd van den Oberkirchenrat betrokken was, en in 1858 verscheen een nieuw *Kirchenbuch*, waartegen Heidelberg en Manheim met andere gemeenten zich verzetten. De Agendestrijd, hierdoor ontbrand met al zijne langdurige verwikkelingen, levert thans, nu hij geëindigd is, eene uiterst

leerzame geschiedenis op voor allen, die op liturgisch gebied òf tot het oude wenschen terug te keeren òf allerlei nieuws verlangen in te voeren, zonder met het historisch bestaande te rade te gaan. Geëindigd is hij met een vergelijk, waarbij een provisorium allengs tot een definitivum geworden is. Het *Kirchenbuch*, thans in gebruik, is van 1877: „Dem Geistlichen „aber ist ein nicht zu kleines Mass von wohlerwogener Freiheit „im Gebrauche des Kirchenbuchs gegeben, zu dem er weder eine „„slavische" noch eine „willkürliche" Stellung einnimmt: in „dieser Atmosphäre der Freiheit bewegt sich jetzt der Kultus „unsrer evangelischen Landeskirche, und mich dünkt, er ge- „deiht in derselben. Ein vortreffliches Lectionarium hat reichen „Vorrat zur Schriftlesung dargeboten, ein neues Gesangbuch „hat, ohne archaistisch zu sein, den Liederschatz der Kirche „in erneuter Fülle und vorsichtig modernisierter Form wieder „erschlossen, durch die rhythmischen Melodieen ist neue Sanges- „freudigkeit erwacht und der Landeskirchengesangverein hat „überall einen tüchtigen Chorgesang ins Leben gerufen; lang- „jährige Wünsche sind erfüllt, zu niemandes Bedrückung, „wohl aber zur Freude aller derer, denen die Schönheit und „Würde des Gottesdienstes am Herzen liegt, und wenn nicht „unvorhergesehene, tiefgreifende Veränderungen des ganzen „Kirchenwesens eintreten, so ist wohl jetzt derjenige Typus „unsrer Gottesdienstordnung festgestellt, durch welchen man „sich auf lange Zeit hinaus befriedigt finden wird". Met deze woorden besluit Prof. BASSERMANN zijn geschrift, dat ter lezing mag worden aanbevolen aan hen, die belang stellen in vragen, tot de Liturgiek betrekkelijk, waarover Dr. GUNNING onder ons zich nog onlangs heeft doen hooren (Vgl. *Theol. Tijdschr.* 1891, bl. 436—446).

Luthers kleine Catechismus is onder ons weinig bekend en, zoo ik meen, tamelijk in onbruik. Het is een zeer populair en praktisch katechisatieboek, dat in Duitschland en elders bij het godsdienstonderwijs onder de Lutherschen nog altijd goede diensten bewijst. Eene zóó uitvoerige verklaring, als Pastor DÖRRIES van dit leerboek gegeven heeft, zou ternauwernood de aandacht van onze lezers verdienen, indien zij niet, zooals de auteur zelf zegt, „sehr wesentlich von der bisher üblichen Lehr- „weise" afweek. Zij is namelijk bewerkt naar de „Anschauung-

„weise der Theologie Albrecht RITSCHL's" en moet o. a. dienen ten bewijze, „dass jene vielangefochtene Theologie wahrlich das „Evangelium Gottes nicht verkürzen will, sondern ein dankbar „zu begrüssender Fortschritt in der Erkenntniss seiner heiligen „Wahrheit ist." Of het gelukken zal de tegenstanders daarvan te overtuigen, durf ik niet verwachten. Doch in elk geval is hier het bewijs geleverd, dat gezegde Theologie, ontdaan van alle geleerd vertoon, zich uitnemend leent tot aanbeveling van den hoofdinhoud van het Evangelie, bij de onderwijzing der christelijke jeugd. Er is hier van echt katechetische beginselen uitgegaan, en de methode, hier gevolgd, onderscheidt zich gunstig van de traditioneele, waarbij de Dogmatiek in schoolschen vorm de hoofdrol speelt. Het doel, waarnaar de katecheet streeft, noemt hij zelf „die Hinzuführung der Kinder „zu einem lebensvollen Erfassen der christlichen, evangelischen „Heilswahrheit". Dat doel zoekt hij te bereiken door het voorstaan van een echt praktisch Christendom, vrij van alle doctrinarisme, zonder behulp der critiek, doch met gepast gebruik van de uitspraken der H. Schrift en in rechtstreeksche toepassing op het verstand, gemoed en leven der leerlingen. Er heerscht in deze verklaring een vrome zin, gepaard aan heiligen ernst, en een populaire toon, die behoorlijk rekening houdt met de vatbaarheid der jeugd. Wat hoofdzaak is in het Evangelie treedt overal krachtig op den voorgrond, en de uitéénzetting van het werk des Verlossers, als bestaande in „die Ueberwindung des „Reiches der Sünde, das Opfer zur Vergebung der Sünden, „die Offenbarung Gottes als des Vaters und die Gründung des „Gottesreiches", strekt er ten bewijze voor, dat hier althans geen Christendom zonder Christus verkondigd wordt. Van de Luthersche dogmatiek is hier overigens weinig te bespeuren. Zoomin er van de erfzonde en den val van Adam sprake is, evenzoo weinig van voldoening door het bloed des kruizes of van rechtvaardiging door het geloof, opgevat in streng juridischen zin, of zelfs van de ontvangenis uit den H. Geest. Gods eeniggeboren Zoon heet Jezus, omdat hij „vom Vater in „Ewigkeit geboren ist"; maar de ouders des Heeren waren Joseph en Maria. Des te meer bevreemdt het, dat hier aan het einde nog gesproken wordt van den *Drieëenigen* God, ofschoon op gronden, die blijkbaar te kort schieten, en dat Jezus

Christus niet slechts „wahrhaftiger Mensch" is, maar tevens „wahrhaftiger Gott", en wel 1. omdat in hem het wezen van God openbaar geworden is; 2. door hem het werk Gods voltooid wordt, en wij 3. alleen door hem het heil van God deelachtig worden. Dat hierdoor echter de naam van „waarachtig God", aan Jezus gegeven, niet gerechtvaardigd is, schijnt Dörries toe te stemmen, daar hij dat recht nog door eene allerzonderlingste vergelijking S. 209 zoekt op te helderen en te staven. Op onze aarde, zegt hij, volgt op den winter de lente, op den nacht de dag. Wij hebben dit aan de zon te danken, van welke de aarde licht en warmte bekomt. Zij heeft den vorm van een ronden kogel. Verbeeldt u, dat zij, zoover de lucht zich uitstrekt, omringd ware van een ijzeren schaal! Dan zou het op hare gansche oppervlakte donker en koud zijn en een eeuwige winter of nacht heerschen. Maar stelt u nu verder voor, dat in die schaal eene opening ware aangebracht, gevuld met een groot glas van kristal! Dan zou het licht der zon door dat kristallen glas weder de aarde beschijnen, en hare bewoners, voor wie onder de schaal de zon onzichtbaar is, zouden door dat glas haar licht weder aanschouwen. Dat glas vertoonde hun het wezen der zon. Alle zegen, dien zij van haar ontvingen, vloeide hun enkel door dat glas toe. Het ware voor hen de vertegenwoordiger der zon. Op de vraag, waar de zon is, zouden zij enkel op dat glas kunnen wijzen en het bestempelen met den naam van zon. Zoo nu is het met God en Jezus Christus. God is in deze gelijkenis de voor ons onzichtbare zon; maar Hem aanschouwen wij door het kristallen glas, door Christus. In hem bezitten en zien wij God in al den rijkdom zijner liefde. Hij is voor ons „der wahrhaftige Gott." „So nennen wir ihn den auch und müssen ihn nennen unsern „Herrn und Gott". De vernuftige gelijkenis laat heel wat te wenschen over en schiet ten bewijze te kort. Dat kristallen glas is, al doet het zich zoo voor, in elk geval de ware zon *niet*. Ook laat het niet het volle zonlicht door. Hoe dit zij, op dit punt ligt, zoo ik wèl zie, de Achilleshiel der Ritschliaansche Theologie. Met de in oneigenlijken zin aan Christus gegeven benaming van „waarachtig God" kan zij, hoe zij zich ook wendt of keert, hare kerkelijke rechtzinnigheid onmogelijk redden. Het wordt een spelen met woorden, en daarvoor is de

zaak te ernstig. Dit neemt echter niet weg, dat, hiervan afgezien, gezegde Theologie in menig opzicht veel heeft, wat haar aanbeveelt, en dat ook deze verklaring van Luther's kleinen Catechismus, ofschoon daarin enkel het *tweede* Hoofdstuk, „der „Glaube", behandeld wordt, de belangstelling van allen verdient, die de praktische strekking dier Theologie en de hervorming, die zij op katechetisch gebied beoogt, nader wenschen te leeren kennen.

Leiden, Febr. 1892. J. J. PRINS.

Bittere Wahrheiten. Eine unerwartete Beleuchtung der „Ernsten Gedanken" des Herrn Oberstlieutenant v. Egidy, von Professor Lic. Theol. Bornemann, geistl. Inspector am Kloster U. L. Fr. zu Magdeburg. — Fünfte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag. 1891. — 1 *M.* 20.

Vermoedelijk dank ik het aan het feit dat ik een Hollandsche vertaling maakte van het door von Egidy geschreven en veel besproken boekje, dat de redactie van het Theologisch Tijdschrift, nu het haar was toegezonden, mij bovengenoemd geschrift ter recensie gaf. Maar evenmin als mijn vertaling van Ernste Gedanken behoort tot de boeken die mogen vragen in dit wetenschappelijk tijdschrift besproken te worden (de uitgever had het zonder mijn medeweten gezonden), evenmin is hier eigenlijk een beoordeeling van wat Professor Bornemann schrijft op haar plaats. Men sta mij dus toe slechts met enkele woorden hierover te spreken.

Wat den hoofdofficier van Egidy heeft bewogen tot het schrijven van zijn Ernste Gedanken, wat er hem toe dwong, wat hij er mede beoogde, is genoeg bekend. De verschijning van dat boekje was een gebeurtenis, het beteekende iets dat een man van zijn stand het noodig achtte dit te schrijven en er den moed toe had. En juist om den persoon van den schrijver scheen de inhoud mij belangrijk genoeg om ons publiek, dat geen Duitsch leest, er mede in kennis te brengen. Dat de

inhoud ons niets nieuws bood, dat de schrijver in de onhandige wijze waarop hij een uitspraak deed in theologische vraagstukken de meest duidelijke bewijzen gaf dat hij geen theoloog was, dat eigenlijk de gansche waarde van het boekje bepaald wordt alleen door het feit, dat hij, de Saksische hoofdofficier, dit schreef en daarvoor zijn toekomst in de waagschaal stelde, dat alles heb ik reeds in het voorwoord van die vertaling gezegd. Wellicht was aan zijn boekje niet zooveel aandacht gewijd, indien het schrijven hem niet zijn positie had gekost; want daardoor is hij tot martelaar geworden en vond Ernste Gedanken duizenden van lezers. Daardoor werden nu weder de tegenstanders opgewekt tot bestrijding; verschillende tegenschriften verschenen, en een gansche Egidy-literatuur is er het gevolg van. Het ligt voor de hand dat voor ons al dat geschrijf weinig waarde heeft; het gaat buiten ons om, en het zou mij bevreemden, indien in ons vaderland door velen van die polemiek werd kennis genomen. Met zijn „Bittere Wahrheiten" heeft Prof. Lic. Theol. Bornemann zich ook in dien strijd gemengd. Hem mag de lof niet onthouden worden, dat hij tracht zijn harde waarheden met onpartijdigheid te zenden aan het adres van hen, van wie hij meent dat zij het verdienen. Bldz. 5—49 geven harde waarheden te hooren voor den heer von Egidy, bldz. 49—92 voor „Theologen, Pastoren, Religionslehrer und alle die es angeht". Dat von Egidy er niet zonder kleerscheuren afkomt, is te begrijpen. Wanneer een lic. theol. met den leek, die hiervan geen studie heeft gemaakt, gaat praten over theologische vraagstukken, dan blijkt al spoedig dat het niet de leek is die het pleit wint. De schrijver zelf zal de eerste zijn om toe te geven dat de triomf niet moeilijk te behalen was. Ook al gaan wij niet met dezen auteur in al zijn beweringen mede, en al gevoelen wij groote sympathie voor den ernstigen schrijver van Ernste Gedanken, die het zoo goed meende — deze bestrijding, deze Abfertigung als Bornemann zelf het noemt, was niet onverdiend. Daaraan had von Egidy kunnen ontkomen, indien hij er zich toe bepaald had zijn gemoedservaringen te geven en zich van het theologiseeren had vrij gehouden. Nu spreekt het vanzelf dat de tegenstanders, die beter op de hoogte zijn, hem „afmaken", zelfs al heeft von Egidy in de hoofdzaak van zijn beweren nog zoo veel gelijk.

En al heeft Bornemann nu ook bewezen dat von Egidy heeft geschreven over dingen, waarmede hij niet voldoende vertrouwd was — ik kan het niet helpen, dat ik ondanks al het gebrekkige en onvolkomene van dit boekje toch de verschijning van Ernste Gedanken een belangrijke gebeurtenis blijf achten.

Wat aangaat de belangstelling van het leekenelement, met name van de beschaafden, in godsdienstige vragen, zijn wij waarlijk niet verwend. Alleen daarom reeds waardeer ik het dat de Oberstlieutenant von Egidy met zoo groote warmte is opgetreden, zooveel liefde toont voor den godsdienst als levenwijdende kracht. Hier geldt wel: ubi desint vires, tamen est laudanda voluntas. Te prijzen, ook al is Bornemann heel wat bekwamer theoloog dan zijn tegenstander.

Meppel. J. H. DE RIDDER JR.

Dr. J. H. GUNNING JHz., *Een woord van Protestantsch Verweer*. Leiden, G. Los.

Dr. H. J. A. M. SCHAEPMAN, *Roomsch recht tegen Protestantsch Verweer*. Utrecht, wed. J. R. van Rossum.

De brochure van Dr. Gunning, de aanleiding tot haar ontstaan, hare strekking en haar inhoud, is bekend. In tal van dag- en weekbladen is zij reeds lang besproken geworden, voordat het Theologisch Tijdschrift, dat slechts om de twee maanden verschijnt en waarin niet altijd terstond voor eene aankondiging plaats is te vinden, er zich over kon doen hooren. Veel valt er dan eigenlijk niet meer over te zeggen. Laat ik beginnen met uit te spreken, dat Dr. Gunning met de uitgave er van m. i. eene goede, in onzen tijd inderdaad noodige daad heeft verricht. Niet, dat alles daarin evenzeer *ad rem* is. Integendeel, een deel ware, dunkt mij, beter achterwege gebleven. Wat de auteur zegt over pauselijke Jodenvervolging en over verwaarloozing der oud-Romeinsche kunstwer-

ken door pausen verliest toch veel van zijne beteekenis, doordat hij moet toegeven, dat niet de pausen in het algemeen zich daaraan hebben schuldig gemaakt, en voorts ook niet kan ontkennen, dat de pausen, die zulks deden, voor het grooter deel althans slechts handelden overeenkomstig den geest des tijds. Maar daarom acht ik het jammer, dat hij zich heeft laten verleiden om over deze punten hier zoo uitvoerig te handelen, omdat het daardoor den schijn kan verkrijgen, alsof hij zooveel mogelijk grieven tegen het pausdom heeft bijeengezocht. En zonder beslist hetzelfde — dat het beter achterwege ware gebleven — te willen beweren van wat hij zegt over Roomsche geschiedvervalsching, komt toch ook dit mij weinig afdoende voor, daar het uit den aard zich bepaalt tot algemeenheden of althans tot uitspraken zonder voldingend bewijs. De Roomsche geschiedvervalsching in het licht stellen en naar verdienste treffen, dit laat zich niet in enkele bladzijden doen. Maar afdoende is wat hier gezegd wordt over den reliquieëndienst. De voorbeelden, die schrijver bijbrengt, de door hem geciteerde liederen, b. v. den vorigen zomer gezongen ter eere van den heiligen rok van Trier, stellen onweerlegbaar in het licht, tot welke ontzettende hoogte het bijgeloof, het heidendom, in onzen tijd in de Roomsche kerk gestegen is [1]). En uitnemend is zijne verdediging van Luther tegen de Roomsche, ook weer door den heer van Vuuren uitgesproken, lastering van diens drijfveeren en bedoelingen; uitnemend zijne verdediging — niet rechtvaardiging — van de „beeldenstormers" in ons vaderland, van „dat getergde, gemartelde, tot wanhoop gebrachte plebs, dat eindelijk, eindelijk het radbraken, hangen en wurgen moede, zich wreekte op beelden en hostiekastjes, die duizendmaal een rol hadden gespeeld in de gruwelijkste processen"; uitnemend ook zijn slotwoord, waarin hij zoo volkomen terecht zijn tegenstander toevoegt: „Gij, ultramontanen, behoort op onzen protestantschen bodem een weinig bescheidener te zijn."

---

1) Een goed geschreven, *sine ira et studio* ontworpen tafereel van de wijze, waarop het bijgeloof in de Roomsche kerk aangekweekt en geëxploiteerd wordt, levert de roman „Marie" van G. J. van der Hoeve, waarvan onlangs een tweede herziene druk verscheen.

Dr. Gunning's geschrift heeft verschillende tegenschriften uitgelokt. Allereerst werd de handschoen voor den heer Van Vuuren opgenomen door den heer W. Wilde, leeraar aan het gymnasium te Katwijk, in eene brochure, getiteld: *De waarheid gehandhaafd tegen Dr. Gunning's Verweer.* Na dezen verscheen Dr. H. J. A. M. Schaepman in het krijt met zijn *Roomsch Recht tegen Protestantsch Verweer.* Ten slotte gaf ook de heer Van Vuuren zelf zijn antwoord.

Het tegenschrift van den heer Van Vuuren kwam mij niet onder oogen. Wat betreft de brochure van den heer Wilde, ongelukkig voor hem en voor zijne zaak werd de heer Wilde door influenza aangetast, voordat zijn geschrift voltooid, toen hij pas aan de behandeling van het tweede der door Dr. Gunning ter sprake gebrachte punten, de reliquieënvereering, begonnen was. Zoo handelt nu zijne brochure enkel over de quaestie der geschiedvervalsching; op welk punt natuurlijk Dr. Gunning gemakkelijk — ik zeg niet, te weerleggen, maar — met groot vertoon van geleerdheid tegen te spreken is. Merkwaardig is hier alleen het oordeel over Hase. Hase wordt hier nl. kortweg op zijde gezet als „ongeloovig rationalist," iemand, „wiens hoofdverdienste bestaat in tieren en schelden op Rome," een „van de soort der felle papenhaters, die tegenwoordig zelfs den weldenkenden Protestanten tot overlast zijn." En daarbij hooren wij dan klagen, dat geschriften als dat van Dr. Gunning het bestaande gebrek aan wederzijdsche waardeering slechts kunnen bestendigen en in de hand werken!

Belangrijker dan dat van den heer Wilde is het geschrift van Dr. Schaepman. Deze behandelt de brochure van Dr. Gunning punt voor punt. Met meesterlijke handigheid weet hij daarbij partij te trekken van de zwakheden in de redeneeringen van zijne tegenpartij. Zoo dient hij hem op het punt van de beschuldiging van Jodenvervolging en van verwaarloozing der kunstschatten, door het oude Rome nagelaten, eene inderdaad niet geheel onverdiende kastijding toe. Wat overigens de quaestie van geschiedvervalsching aangaat, al kan Dr. Schaepman ook hier wijzen op onbewezen uitspraken, op misgrepen en overdrijvingen van zijn tegenstander, ook zelf zal hij toch ten slotte niet durven beweren, dat hij niet enkel op hoogen toon beweerd, maar ook aangetoond heeft, dat on-

partijdige geschiedbeschouwing bij de Roomschen, bij Roomschen meer dan bij Protestanten te vinden is. En wat betreft de zaak der reliquieënvereering, zelfs de handigheid van Dr. Schaepman is natuurlijk niet in staat om deze reddelooze zaak te redden. Aan vermetele uitspraken ontbreekt het niet. Of behoort er niet meer dan moed toe om tegenover wat ten vorige jare onder bisschoppelijke goedkeuring en op bisschoppelijken last te Trier is geschied — om slechts dit éene te noemen — te durven beweren, „dat de waakzaamheid der kerk tegen de hier, als op ieder menschelijk gebied, onvermijdelijke dwalingen der praktijk groot is, zeer groot"? In het algemeen staat vooral hier de hooghartigheid van den toon in omgekeerde reden tot de kracht der argumentatie. Tegenover de inderdaad verpletterende voorbeelden, door Dr. Gunning uit de praktijk in verschillende landen aangehaald, weet de heer Schaepman ten slotte niets anders te plaatsen dan de bewering, dat 's heeren Gunning's waarneming van geene waarde is, „daar hij de zaak, die het geldt, niettegenstaande al zijn boeken, papieren en papiertjes niet kent," omdat „hij de taal (van den Katholiek) niet verstaat, en het veel moeite in heeft om hem (den Protestant) zelfs het a b c van die taal te leeren," en de verzekering dat „zoolang de Eucharistie in de Kerk blijft leven, de officiëele leer niets heeft te vreezen van de praktijk."

Wat 's heeren Schaepman's geschrift merkwaardig maakt is hetgeen hij schrijft over Luther. Met Majunke wil hij niets gemeen hebben in dezen. Diens geschriften over Luther hebben hem geërgerd en bedroefd. Uitdrukkelijk verklaart hij, dat hij Luther „van geene schandelijke zonde verdenkt." Hij erkent en belijdt „met groote schaamte en met diepe smart, dat in de kerk van Christus zwaar, zeer zwaar gezondigd is", en hij wraakt en veroordeelt het in Luther niet „dat hij optrad tegen de zonden en wandaden van zijn tijd, dat hij geeselde en brandmerkte met al het geweld van zijn woord wat monnik of prelaat mocht misdrijven, dat hij misbruiken aanwees waar hij ze zag of meende te zien." Maar hierin ligt voor hem Luthers zonde, „dat hij niet in de Kerk heeft geloofd en aan de Kerk heeft gehouden door alles heen, over alles heen, dat hij niet op Gods belofte heeft vertrouwd en

van Thomas' twijfel heeft gemaakt een gebiedenden eisch: ik wil zien! en een kreet van oproer: ik zie niet en dus is het niet!" En dan tracht hij Luther psychologisch te verklaren; tracht hij psychologisch te verklaren, hoe het kind Luther, met zijn „groot en warm hart" en zijn „harde, droevige sombere jeugd," wien de schrik werd ingeslagen, die op later leeftijd „alles wat op welke wijze ook tegen Gods wil indruischte, voor hem tot geweldige zonde maakte," en tegelijk „hem dreef tot den waan, dat hij zondeloos zijn moest, dat hij zondeloos zijn kon," hoe dat kind zich ontwikkeld heeft tot den man, die, omdat hij in geheel de wereld, ook in de Kerk zonde ziet, ten slotte spreekt: „Weg met de Kerk. Geloof, geloof alleen. Geloof in Christus' genade bedekt alles. Al blijft onder die bedekking de zonde bestaan, al wordt de overwinning der zonde door den gekruisten Christus een zelfbedrog, door God aan God gepleegd, — wat maakt het? Geloof, geloof alleen!" Ik behoef hier de leemten en onjuistheden in deze beschouwing van Luther niet opzettelijk aan te wijzen; niet er op te wijzen b. v., hoe hier ten eenenmale wordt voorbijgezien, dat niet Luther met de Kerk, maar de Kerk met Luther gebroken heeft, en hij eerst toen zij hem om zijn strijd tegen misbruiken uitwierp en daarmede verklaarde, de zonden harer dienaren niet te willen erkennen en bestrijden, opgehouden heeft in haar de vlekkelooze bruid van Christus te eeren en zijn oog van haar af heeft gewend naar de onzichtbare Kerk; evenmin er opmerkzaam op te maken, hoe deze priester van Rome geen oog toont te hebben voor het groote beginsel, dat zich uitspreekt in die verklaring voor den Rijksdag: „Het is niet veilig noch raadzaam, iets tegen het geweten te doen!" Maar niettegenstaande deze en zoovele andere leemten en onjuistheden zal men, meen ik, met mij erkennen, dat eene beschouwing als hier door Dr. Schaepman over Luther gegeven wordt, een merkwaardig verschijnsel is.

En zoo is, meen ik, ook merkwaardig het slotwoord dezer brochure, de van Johannes Jansen overgenomen woorden: „Es handelt sich für uns vor Allem darum keine religiöse Feindschaft neu zu erwecken sondern treu zu pflegen mit der Kirche, was bei den einzelnen Parteien vom Christenthum

noch auf lebendiger Wurzel grünt." Dat er buiten haar een Christendom, zij het ook een gebrekkig Christendom, is, dat auf lebendiger Wurzel grünt, kan Rome dat erkennen, zonder op te houden Rome te zijn? Of is hier ten slotte niet de priester van Rome, maar het Nederlandsche partijhoofd aan het woord?

A. Bruining.

DE KLAAGLIEDEREN

UIT HET HEBREEUWSCH OPNIEUW VERTAALD.

Och, of mijn onvergetelijke leermeester en vriend Kuenen zijn scherpziend oog nog eens had mogen laten gaan over de drukproeven van deze overzetting, zooals hij dat bij zijn leven deed bij de uitgaaf van mijne Psalmen en Spreuken! In zijnen laatsten brief aan mij, kort voor zijne ziekte, paarde hij aan zijn waardeerend oordeel over mijne nieuwe vertaling na zorgvuldige tekstkritiek zijne goedkeuring om haar in dit Tijdschrift op te nemen. En bij mijn voorlaatste bezoek aan hem, weinige dagen vóór zijnen dood, sprak hij nog met zooveel opgewektheid over datzelfde kleine geschrift des O. V., naar aanleiding van een vroeger schrijven van zijnen hooggeachten vriend Claude G. Montefiore. Deze had hem geraadpleegd over enkele bezwaren tegen het jaar ± 586 v. C. als tijdsbepaling voor het ontstaan der Klaagliederen. Daar nu Kuenen de „Threni" nog niet opzettelijk onder handen had kunnen nemen voor de nieuwe uitgaaf van zijn Historisch-critisch onderzoek, meende ik op de waardeering mijner lezers te mogen rekenen, indien ik ter inleiding hier opnam hetgeen hij in antwoord op Montefiores letteren schreef. Op den voorgrond sta, dat Kuenen zelf van „enkele fragmentarische opmerkingen" sprak. Zijn brief luidde:

„De alphabetische vorm van gedichten uit ± 586 v. C. is mij altijd een raadsel geweest. Maar er is niets aan te veranderen: de meeste Klaagliederen *moeten* wel afkomstig zijn uit dien tijd, zooals ook door u erkend wordt en o. a. ook Reuss toestemt, hoewel *hij* anders door zijne dagteekening van de Psalmen *a priori* geneigd moest zijn om ze jonger, veel jonger te maken. Afdoende is inzonderheid de vermelding van den koning en de profeten.

„Nu hindert mij bij die tijdsbepaling *niet* het door u geopperd bezwaar, dat er na de herhaalde wegvoeringen geen personeel in Judea overbleef, waaruit zulke gedichten kunnen zijn voortgekomen. Wij zullen toch wel moeten aannemen, dat de niet-gedeporteerden zeer talrijk zijn geweest en dat velen hunner betrekkelijk hoog stonden. Ik ga niet zoover als Oort, die de achtergeblevenen — zoowel in Noord-Israël als later in Juda — eene zeer belangrijke rol laat vervullen. Maar als ik bedenk, dat er toch buiten Jeruzalem nog zoovele andere aanzienlijke steden waren, dan durf ik de catastrophe, die de hoofdstad vooral trof, niet als den dood van het geheele volk beschouwen. Is niet Ezech. XXXIII : 23 sqq. — ab irato geschreven! — een sprekend bewijs, dat er na 586 in Juda nog vrij wat in de hoofden en harten omging?

„(De hypothese, dat sommige Klaagliederen *in Egypte* zijn geschreven, roep ik liever niet te hulp; zij is, dunkt mij, zeer onwaarschijnlijk).

„Maar nu de verhouding tusschen H. III en de overige vier. Ik ben geneigd Stade gelijk te geven: H. III is aanmerkelijk jonger. Daarvoor pleit óok de overkunstige vorm, maar vooral de inhoud. Steinthal (zie Bibel und Religionsphilosophie S. 16—33) heeft geen ongelijk, wanneer hij H. III uit het religieuse oogpunt het hoogst stelt. Maar ik kan mij niet met hem vereenigen, wanneer hij het voor even oud, even frisch en actueel aanziet als H. I, II, IV. De vrome gedachten en overwegingen schijnen mij zeer weinig persoonlijk, veeleer eenigermate conventioneel. Dit zou er dus toe leiden om het gedicht voor na-exilisch te houden. Daartegen verzetten zich naar uwe meening vs. 48, 51. Maar is dit zoo? H. III is toch wel in naam *der gemeente* gedicht, misschien zelfs (verg. vs. 1). aan Jeremia in den mond gelegd. Zijn dan de daar gebezigde uitdrukkingen te sterk? Ik geloof het niet.

„Het spraakgebruik van H. I, II, IV, V blijft over. Ik ontken niet, dat er punten van overeenkomst zijn met dat van de Psalmen. De door u genoemde woorden, die hier en dáar voorkomen, kunnen, gelijk gij terecht opmerkt, met vele andere vermeerderd worden. Maar zoover ik zien kan, zijn er geene beslist jongere woorden onder, zoodat ze zeer wel tot de taal der poëzie behoord kunnen hebben reeds vóor de pe-

riode, waarin de meeste Psalmen werden gedicht. En, moet dit als mogelijk worden erkend, dan houd ik het ook voor werkelijk, op grond van den verschillenden indruk, dien H. I, II, IV, V, ter eene, de Psalmen ter andere zijde maken. Het ligt, ja, óok aan den meer concreten inhoud, maar toch daaraan niet alleen, dat de Klaagliederen zich voordoen als veel kloeker en steviger — indien ik het zoo mag uitdrukken — dan verreweg de meeste Psalmen. In de enkele Psalmen, die ik zou uitzonderen, schuilen wellicht oudere bestanddeelen, die door de bewerking voor het tempelgebruik niet geheel overdekt of uitgewischt zijn. Het is mogelijk, dat voortgezette studie van het spraakgebruik mij zou dwingen, deze aesthetische waardeering op te offeren. Maar ik geloof dat niet.

„Ziedaar alles wat ik voor het oogenblik over de quaestie te zeggen heb. Si quid novisti rectius istis, candidus imperti; si non, his utere mecum."

En toch — zooals Kuenen zelf verklaarde — behield hij een open oog voor al het gewicht, dat er tegen bovengenoemde tijdsbepaling bleef schuilen in het bezwaar van den alphabetischen vorm — allermeest bij een klaaglied over Jeruzalems ondergang! — een vorm, die naar mijn oordeel op later tijd dan het jaar 586 wijst. Het was Kuenens wensch, dat het boek nog eens in zijn geheel op nieuw uit het oogpunt der taal mocht worden bestudeerd. Zijn tijd en gelegenheid mij gunstig, dan hoop ik later de slotsom van dit onderzoek, ook in verband met het onderzoek naar den tijd van het ontstaan der Psalmen, mee te deelen.

Toen mijne vertaling voor den druk gereed was, verscheen de jongste bewerking van Dr. Max Löhr. De voornaamste zijner voorgestelde emendaties nam ik in de aanteekeningen op. Hij neemt het jaar 550 voor het onstaan der Kl. aan.

Hoofdstuk I.

1 [1] Hoe eenzaam zit zij ter neder,
de Stad eens rijk aan volk;

1 De LXX laat voorafgaan: „En het geschiedde, nadat Israël gevankelijk weggevoerd en Jeruzalem verwoest was, dat Jeremia weenende nederzat en dezen klaagzang klaagde en sprak".

zij is geworden als eene weduwe,
weleer machtig onder de natiën;
eens vorstin onder de gewesten,
is zij nu aan schatting onderworpen.
I:2 Bitterlijk weent zij in den nacht,
en hare tranen zijn op hare wangen;[1]
er is niemand, die haar troost,
onder allen die haar liefhadden;
al hare vrienden zijn haar ongetrouw —
zijn haar tot vijanden geworden.
3 In ballingschap is Juda gegaan,
wegens ellende en menigvuldige slavernij;
zij woont onder de volken,
zij vindt geene rust;
al hare vervolgers hebben haar achterhaald
tusschen die haar gekneveld hielden.[2]
4 De wegen Sions treuren,
omdat er geen feestgangers zijn;
al hare poorten zijn verwoest,
hare priesters zuchten;
hare jonkvrouwen zijn terneergeslagen,[3]
en zij zelve heeft het bitter.
5 Hare tegenstanders hebben de overhand,
hare vijanden zijn voldaan,
want Jahwe heeft háár bedroefd[4]
om hare menigvuldige overtredingen;
hare kinderkens zijn gevankelijk weggevoerd
voor 's tegenstanders aangezicht.
6 En onttogen is aan de dochter Sions
al haar sieraad;
hare vorsten zijn geworden als rammen,[5]

---

1 Met LXX lees ik לְחָיֶיהָ *ἐπὶ τῶν σιαγόνων αὐτῆς.*

2 Ik verbeter המצריה (LXX *αὐτήν*). Naar ik vermoed heeft LXX in plaats v. המצרים gelezen המציקיה *οἱ θλίβοντες αὐτήν*, vgl. Jez. XXIX: 7, LI: 13.

3 LXX *ἀγόμεναι* נהוגות in pl. van נוגות. Of moet *ἀγόμεναι* worden verbeterd in *ἀχόμεναι*?

4 A verbo יגה. Vulg. „locutus est" a הגה, zonder Mappik. Dezelfde fout vs 12*c*.

5 Thenius e. a. כְּאֵילִים LXX *ὡς κριοί*, Vulg. „velut arietes". Gew. t. כְּאַיָּלִים „als herten".

die geen weide vinden,
zoodat zij krachteloos heengaan
voor 't aangezicht van den vervolger.
I:7 Indachtig is Jeruzalem aan de dagen
harer ellende en harer omzwervingen, [1]
toen haar volk in 's vijands macht viel
en niemand haar te hulp kwam;
de tegenstanders haar ziende dreven den spot
met haren ondergang.
8 Zwaar gezondigd heeft Jeruzalem;
daarom is zij tot eene onreine geworden;
allen die haar vereerden verachten haar,
omdat zij hare naaktheid hebben gezien;
zij zucht ook
en wijkt achterwaarts.
9 Hare onreinheid kleeft aan hare naaktheid, [2]
zij gedenkt niet wat haar wacht;
en gezonken is zij ontzettend diep,
niemand is er die haar vertroost;
aanschouw, Jahwe, mijne ellende —
hoe de vijand zich verhoovaardigt!
10 De verdrukker strekt zijne hand uit
naar al hare kostbaarheden;
ja, zij ziet dat de heidenen
haar heiligdom binnengaan,
van wie Gij bevolen hadt dat zij niet zouden komen
in Uwe vergadering.
11 Al haar volk verzucht,
zoekend naar brood;
zij geven hunne kostbaarheden voor spijs,
om het leven te houden; [3]
zie, Jahwe, en aanschouw
hoe veracht ik ben.

---

1 Met Budde houd ik de volgende woorden „al wat zij begeerlijks had sedert de dagen van ouds", die het geheele vers verstoren, voor onecht. Misschien ontleend aan vs 10*a* en 11*b*. Ook Löhr.

2 LXX *πρὸ ποδῶν αὐτῆς* euphemistice, cf. Jez. XLVI:12 מי רגליהם.

3 Dezelfde uitdrukking vs 19*c*.

I : 12 Och, of gij rouw bedreeft, [1]
al gij voorbijgangers!
Aanschouwt en ziet of er eene smart de mijne gelijkt,
welke mij is aangedaan,
waarmede Jahwe mij heeft bedroefd, [2]
ten dage der hitte Zijns toorns.
13 Uit den hemel heeft Hij vuur gezonden,
in mijne beenderen deed Hij het nederdalen: [3]
Hij heeft een net gespreid voor mijne voeten
en mij achterover getrokken;
Hij heeft mij tot eene verlatene gemaakt,
die den ganschen dag wegkwijnt.
14 Aangebonden is het juk [4] mijner overtredingen [5]
door Zijne hand,
ineengestrengeld zitten zij op mijnen hals —
verzwakt is mijne kracht; [6]
de Heer heeft mij overgegeven in de handen der vijanden [7],
waaronder ik niet bij machte ben op te staan.
15 Verdorven heeft [8] de Heer al mijne sterken
in mijn midden;
Hij heeft tegen mij een leger [9] opgeroepen,
om mijne jongelingen te vermorzelen;
de Heer heeft de wijnpers getreden
voor de jonkvrouw, de dochter van Juda.

---

1 Met Dr. J. G. de Hoop Scheffer verbeter ik לוֹא אֲלֵיכֶם, die geen zin opleveren, in לוֹא אֲנִיתֶם. Löhr wil lezen ... לָכֶם. Tot u (spreek ik).

2 Vulg. „ut locutus est” (הוגה vgl. vs. 5*b*).

3 Vgl. LXX *ἐν τοῖς ὀστέοις μου κατήγαγεν αὐτό* וֹוֹרִידֶנָּה.

4 LXX las נִשְׁקַד עַל, in pl. v. נשקד עֹל, *ἐγρηγορήθη ἐπί*. Vulg. vigilavit.

5 Löhr zou willen lezen 14*a* נִשְׁקַף עַל פְּשָׁעַי
14*b* יִשְׂתָּרֵג עֹל עַל־צַוָּארִי

d. i. „Hij heeft acht gegeven op mijne overtredingen, een juk op mijnen hals gevlochten (mijne kracht verzwakt)”.

6 Met LXX verbeter ik in pl. v. הכשיל — החליש *ἠσθένησεν (ἡ ἰσχύς μου)*.

7 Met Budde vul ik aan צָרִים. LXX las בִּידֵי צִירִים *ἐν χερσί μου ὀδύνας*.
Voorts verbeter ik נתן in נתנני.

8 Met de Hoop Scheffer lees ik סִלֵּף in pl. v. סִלָּה.

9 מוֹעָד in pl. v. מוֹעֵד Meier en anderen.

I : 16 Om deze dingen houdt mijn weenen aan,[1]
vloeit mijn oog in tranen weg;
verre toch is van mij de trooster,
die mijne ziel verkwikt;
mijne kinderen zijn in 't verderf gestort,
want de vijand heeft overmocht.
17 Met hare uitgebreide armen staat Sion,
er is niemand die haar troost;
Jahwe heeft tegen Jakob wat rondom hem was
als zijne tegenstanders besteld;
Jeruzalem is tot eene onreine geworden
in 't midden van hen.
18 Rechtvaardig is Jahwe,
want tegen Zijn bevel was ik weerspannig;
hoort toch, al gij volken!
en aanschouwt mijne smart;
mijne jonkvrouwen en mijne jongelingen
zijn in ballingschap gegaan.
19 Ik riep mijne vrienden om hulp —
dezen stelden mij te leur;
mijne priesters en mijne oudsten
waren bezweken in de stad,
want zij zochten spijze voor zich,
maar vonden niet.[2]
20 Zie, Jahwe, hoe bang het mij is;
hevig bewogen zijn mijne ingewanden;
mijn hart keert zich in mijn binnenste om,
omdat ik zeer weerspannig ben geweest;
buitenshuis slacht het zwaard mijne kinderen,
binnenshuis is het geweld des doods.[3]
21 Hoort[4] hoe ik zucht,
zonder dat iemand mij troost;

---

1 Met Budde schrap ik het overtollig עֵינִי, vgl. ook LXX en Hier. Zoo ook Löhr.

2 LXX, Syr. en Arab. *καὶ οὐχ εὗρον* (ולא מצאו). De voorafgaande woorden „om het leven te houden" houd ik voor een glosseem, ontleend aan vs 11*b*.

3 Naar de Hoop Scheffer, die leest in pl. v. בבית כמות — בבית תך מות vgl. Ps. X : 7, LV : 12 — LXX las כמות בבית *ὥσπερ θάνατος ἐν οἴκῳ*.

4 Ik verbeter שִׁמְעוּ in pl. v. שָׁמְעוּ vgl. vs 12*b* en 18*b*.

al mijne vijanden hooren mijn onheil,
verblijden zich dat Gij het gedaan hebt;
doet Gij den door u aangekondigden dag komen,
dan mogen zij zijn als ik:
I:22 kome al hunne boosheid
voor Uw aangezicht.
en pijnig hen, gelijk Gij mij gepijnigd hebt,
om al mijne overtredingen;
want vele zijn mijne verzuchtingen
en mijn hart kwijnt weg.

Hoofdstuk II.

1 Hoe heeft de Heer in Zijnen toorn met duisternis
de dochter Sions bedekt;
Israëls heerlijkheid uit den hemel
ter aarde geworpen,
en der voetbank Zijner voeten niet gedacht,
ten dage Zijns toorns.
2 De Heer heeft verwoest en [1] niet gespaard
alle woningen Jakobs,
Hij heeft in Zijne gramschap geslecht en [2] [verfoeid]
de paleizen der dochter Juda's,
Hij heeft ter aarde geveld en ontwijd
het koninkrijk [3] en zijne vorsten,
3 Hij heeft in Zijnen [4] toorngloed verbroken
elken hoorn Israëls,
teruggetrokken Zijne rechterhand
voor 's vijands aangezicht [5],
en Jakob verbrand gelijk eene vuurvlam,
die alles rondom verteert.

---

1 קְרִי.

2 Met Budde vermoed ik dat hier het 2de werkw. uitgevallen is, vgl. 2*a* en 2*c*. Löhr vermoedt, dat door verschrijving de woorden verplaatst zijn van 2*b* naar 2*c* en omgekeerd, zoodat hij lezen wil: הרם הגִּיע לארץ
חלל בעברתו.

3 LXX las מַלְכָּהּ *βασιλέα αὐτῆς*.

4 Ik lees met LXX אפו *θυμοῦ αὐτοῦ*, vgl. vs 6 בְּזַעַם־אַפּוֹ.

5 Met Budde schrap ik כצר.

II : 4 Hij heeft Zijnen boog gespannen een vijand gelijk,
zijne rechterhand gesteld als een tegenstander,
en gedood al wat het oog bekoort
in de tent der dochter Sions;
Hij heeft als vuur Zijnen toorn uitgegoten,
. . . . . [1].
5 Gelijk een vijand is de Heer geweest:
verwoest heeft Hij Israël,
verwoest heeft Hij al zijne paleizen [2],
verdelgd zijne vestingwerken,
en gestapeld op de dochter Juda's
droefenis en droefheid.
6 En Hij heeft als een dief [3] geweld gepleegd aan Zijnen hof,
en Zijne vergaderplaats verwoest;
Jahwe heeft in Sion doen vergeten
feesttijd en sabbat,
en veracht in de woede Zijns toorns
koning en priester.
7 Verworpen heeft de Heer Zijn altaar
[en] verfoeid Zijn heiligdom;
overgegeven heeft Hij in der vijanden [4] hand
de muren [Zijner woning] [5];
luid riepen zij in het huis van Jahwe,
als ware het een feestdag.
8 Jahwe gedacht [6] te verwoesten
den muur der dochter Sions,
het meetsnoer trekkende [7] hield Hij Zijne hand niet terug
van de verdelging [harer paleizen]; [8]

---

1 Met Budde gis ik, dat het 2de kortere gedeelte van dezen versregel uitgevallen is.

2 Löhr leest het mann. suffix ארמנותיו.

3 Met de Hoop Scheffer verbeter ik כגן, dat stellig bedorven is, in כגנב, vgl. Jer. XLIX : 9. LXX las כגפן ὡς ἄμπελον.

4 Hebr. t. enkelv.

5 De oorspr. t. leest „paleizen", dat hier stellig niet past, daar vs 7 over den tempel handelt. Veeleer behoort dit woord bij vs 8*b*, waar het object weggevallen is.

6 LXX las in pl. v. חשב — וְהֵשִׁב καὶ ἐπέστρεψε. Blijkbaar veronachtzaamt LXX meer dan eens den alphabetischen vorm, vgl. vooral vs. 22; III : 19, 25, 33, 56.

7 Löhr houdt deze woorden voor eene kantteekening, welke later in den tekst werd opgenomen.

8 Zie noot 5 bij vs 7*b*.

en Hij deed vest en muur treuren,
te zamen zijn zij neergeslagen.
II : 9 Verzonken zijn hare poorten in den grond,
vernietigd [1] heeft Hij hare grendels;
haar koning en hare opperhoofden [2] zijn onder de heidenen,
zonder onderricht;
zelfs hare profeten ontvangen
geen gezicht van Jahwe.
10 Zwijgend zitten ter aarde
de oudsten der dochter Sions;
zij werpen stof op hun hoofd,
omgorden zich met zakken;
ter aarde neigen haar hoofd
de jonkvrouwen van Jeruzalem [3].
11 Verteerd zijn mijne oogen door tranen,
hevig bewogen zijn mijne ingewanden;
uitgestort is mijn hartebloed [4] ter aarde.
om de ramp der dochter mijns volks,
daar kind en zuigeling bezwijmen
op de pleinen der stad.
12 Tot hunne moeders zeggen zij:
„waar is koren en wijn?” [5]
terwijl zij bezwijmen als doodelijk gewonden
op de pleinen der stad,
en hun laatsten adem slaken
aan den boezem hunner moeder.
13 Wie zal ik als getuigen oproepen [6], waarmede u vergelijken,
gij, dochter van Jeruzalem?
waarmede u op éene lijn stellen om u te troosten [7],
jonkvrouw, dochter Sions?

---

1 Met Budde schrap ik וְשִׁבַּר. Löhr wil אִבְּדוּ schrappen.
2 LXX leest „haar koning en hare opperhoofden” als object bij *συνέτριψεν*, vs 9*a*.
3 LXX las in pl. v. רֹאשָׁן — רָאשֵׁי *κατήγαγον εἰς γῆν ἀρχηγοὺς παρθένους*.
4 Letterl. „lever”. LXX las כְּבֹדִי *ἡ δόξα μου* in pl. v. כְּבֵדִי. Löhr geeft aan de laatste de voorkeur.
5 Syr. leest „koren, wijn en olie” vgl. Hoz. II: 10 en elders. Budde vindt „wijn” zeer verdacht.
6 קִרְאוּ.
7 LXX las מִי יוֹשִׁיעַ־לָךְ וִינַחֲמֵךְ *τίς σώσει σε καὶ παρακαλέσει σε*.

Want groot als de zee [1] is uwe ramp —
wie zal u genezen?
II : 14 Uwe profeten hebben u geprofeteerd
leugen en onzin,
en uwe ongerechtigheid niet blootgelegd.
om uwe gevangenschap te keeren,
maar zij hebben u als godspraken verkondigd
wat leugen en dwaling was.
15 In de handen klappen over u
alle voorbijgangers;
zij sissen en schudden hun hoofd
over de dochter van Jeruzalem:
„is dit de Stad, die men eene volmaakte schoonheid
[noemt [2],
een lust [3] voor de gansche aarde?"
16 Tegen u sperren hunnen mond op
al uwe vijanden;
zij sissen en tandeknersen,
zeggende: „wij hebben haar [4] verslonden;
dit is de dag, waarop wij hebben gehoopt:
wij hebben hem gevonden, wij hebben hem beleefd".
17 Jahwe deed hetgeen Hij overlegde,
Hij voltrok Zijn bevel,
dat Hij uitvaardigde sedert de dagen van ouds:
Hij heeft verwoest en niet gespaard;
den vijand heeft Hij over u verheugd,
den hoorn uwer tegenstanders verhoogd.
18 Geroepen heeft uw hart [5] tot den Heer,
jonkvrouw [6], dochter Sions.

---

1 LXX las כּוֹס in pl. v. כּים, *ποτήριον* (*συντριβῆς σου*).

2 Letterl. „de stad, waarvan men zegt dat". Ley en Budde zien in שֶׁיֹּאמְרוּ een glossema; ook Löhr.

3 LXX maakt dit woord afhankelijk van 't voorafgaand *στέφανος*. Voorts las hij כְּלִילַת in de bet. van het Aram. כְּלִילָא.

4 Lees met LXX בִּלַּעְנוּהָ *κατεπίομεν αὐτήν*.

5 Het suffix ם zou zonder zin op de vijanden slaan. Verbeter לִבֵּךְ.

6 Ik lees, evenals in vs 13*b*, בתולת tot herstelling van den zin. Zoo ook Löhr, de Hoop Scheffer wil verbeteren חָמָם, vgl. Job XIX : 7.

Laat gelijk eene beek de tranen vloeien,
bij dag en bij nacht,
gun u zelve geen verpoozing,
uw oogappel vinde geen rust
II : 19 Sta op, krijt [1] in den nacht
met het begin der waken;
stort als water uw hart uit,
voor 's Heeren aangezicht,
hef tot Hem uwe handen op,
om het leven uwer kinderen [2].
20 Zie, Jahwe, en aanschouw
wie Gij aldus smart aandoet;
zullen vrouwen hare [3] vrucht eten,
[en] hare schootkinderen [4]?
Zal [5] in 's Heeren heiligdom worden gedood
priester en profeet?
21 Ter aarde [6] in de straten [7] liggen
knaap en grijsaard,
mijne jonkvrouwen en mijne jongelingen
zijn gevallen [8] door het zwaard [9];
Gij hebt gedood ten dage Uws toorns,
Gij hebt geslacht [en] niet gespaard.
22 Gij riept als ten feestdag op [10]
de benauwers die mij insloten;
en ten dage van Jahwe's toorn was er geen,
die ontkwam en overig bleef;

---

1 LXX las רָנִּי a רנן *ἀγαλίασαι* in pl. v. רנִּי a רוּן.

2 In den Hebr. t. volgt: „die van honger bezwijken aan de hoeken aller straten". Met Budde schrap ik ze, als glossema uit II: 11*c* en IV: 1*c*. Ook Löhr.

3 Löhr houdt פרים voor een glossema.

4 LXX wijkt hier geheel af *ἐπιφυλλίδα ἐποίησε μάγειρος, φονευθήσονται νήπια θηλάζοντα μαστούς*.

5 LXX las תַּהֲרֹג *ἀποκτενεῖς*.

6 LXX omisit.

7 Ik lees בַּחוּצוֹת. LXX las בַּחוּץ.

8 LXX las een anderen tekst *ἐπορεύθησαν ἐν αἰχμαλωσίᾳ* (vgl. I: 18).

9 LXX voegt deze woorden bij 21*c*. „Met het zwaard hebt Gij gedood" en voegt er bij *καὶ ἐν λιμῷ* וברעב.

10 LXX las in pl. v. תקרא — קרא *ἐκάλεσεν*. De ת ging door de voorafgaande ת verloren; zie vooral II: 8, noot 6.

hen, die ik koesterde en grootbracht —
mijn vijand heeft ze afgemaakt. [1]

Hoofdstuk III.

1 Ik ben de man, die ellende heb gezien,
door de roede Zijns toorns;
2 mij heeft Hij gedreven en gevoerd
naar de duisternis en niet naar 't licht;
3 hoe heeft Hij telkens tegen mij de hand gekeerd,
den ganschen dag!
4 Hij heeft doen wegteren mijn vleesch en mijne huid,
mijne beenderen verbroken;
5 Hij heeft tegen mij moeite opgetast
en mijn hoofd er mede omringd; [2]
6 in donkere plaatsen heeft Hij mij doen wonen,
gelijk hen, die eeuwen lang dood zijn.
7 Hij heeft mij rondom ingesloten zoodat ik geen
[uitweg heb,
mijn keten zwaar gemaakt;
8 ook toen ik riep en hulp smeekte,
heeft Hij mijn gebed gesmoord;
9 toegemuurd heeft Hij mijne wegen met gehouwen
[steen,
mijne paden onbegaanbaar gemaakt.
10 Een loerende beer was Hij mij,
een leeuw in hinderlagen;
11 mijne wegen heeft Hij verkeerd om mij te ver-
[scheuren, [3]
Hij heeft gemaakt dat ik verlaten ben;

---

1 LXX las אֹיְבַי כֻּלָּם *ἐχθρούς μου πάντας* in pl. v. אֹיְבִי כִּלָּם.

2 Zeer onzekere vert. Ik lees בנה עלי תלאה ויקף ראשי. LXX las ראשי in pl. v. ראש; en וְהֶלְאָה *καὶ ἐμόχθησεν.* Vulg. circumdedit me *felle* et labore.

Löhr leest op 't voetspoor van anderen ראש ולענה „mit Bitterkeit und Wermuth". de Hoop Scheffer stelt voor:

בָּנָה עֹל עָלַי וַיַּקֵּף רֹאשִׁי תְּלָאָה

„Hij heeft een juk op mij gelegd en mijn hoofd met moeite omringd".

3 LXX las geheel anders רדף סורר וישביתני *κατεδίωξεν ἀφεστηκότα καὶ κατέπαυσέ με.*

III : 12 Hij heeft Zijnen boog gespannen en mij gesteld
tot wit voor den pijl.
13 Hij heeft in mijn binnenste Zijne wapenen gedre-
[ven, [1]
de telgen van Zijn pijlkoker; [2]
14 ik ben tot eene bespotting geweest voor mijn gan-
[sche volk,
hun straatlied den geheelen dag;
15 Hij heeft mij overvoerd met bitterheden, [3]
mij dronken gemaakt met alsem.
16 En Hij stiet [4] mijne tanden aan gruis
en vertrad mij in de asch,
17 zoodat mijne ziel afzag van vrede, [5]
ik aan geluk niet meer dacht,
18 en ik zeide: [6] verloren is mijne levenskracht
en mijne verwachting van Jahwe.
19 Het gedenken [7] mijner ellende en mijner omzwer-
is alsem en gif; [ving
20 zoo vaak mijne ziel er aan gedenkt,
buigt zij zich in mij neer;
21 deze dingen neem ik ter harte,
daarom vertrouw ik
22 op de goedertierenheden van Jahwe, want zij ne-
[men geen einde;
op Zijne barmhartigheden, want zij houden niet op; [8]
23 nieuw zijn zij elken morgen, [9]

---

1 Met Budde laat ik achter בְּכְלְיֹתָי volgen כליו.

2 LXX *ἰοὺς φαρέτρας* l. *υἱούς*.

3 Met Löhr verbeter ik מַמְרוֹרִים vgl. LXX *ἐχόρτασέ με πικρίας* en Job IX : 18. יַשְׂבִּיעַנִי מַמְרוֹרִים *ἐνέπλησέ με πικρίας*.

4 LXX *ἐξέβαλε* וַיְגָרֶשׁ.

5 LXX las ויזנח en vatte נפשי als object op *καὶ ἀπώσατο ἐξ εἰρήνης ψυχήν μου*.

6 LXX om.

7 Lees זָכֵר in pl. v. זְכָר. LXX las אֶזְכֹּר *ἐμνήσθην*; zie II : 8, noot 6.

8 Naar eene omzetting van den oorspr. t. Intusschen is deze versregel te lang en vs 23 te kort!

9 Löhr leest חַסְדְּךָ חָדָשׁ לַבְּקָרִים.

groot is Uwe trouw;
III: 24 mijn deel is Jahwe, zegt mijne ziel,
daarom vertrouw ik op Hem. [1]
25 Goed is Jahwe voor die Hem verwachten,
voor de ziel [2] die Hem zoekt;
26 goed is het dat men hoopt en rustig wacht
op de verlossing van Jahwe;
27 goed voor een mensch, dat hij in zijne jeugd [3]
een juk draagt;
28 dat hij eenzaam nederzitte en zwijge,
omdat hij het op zich neemt;
29 dat hij in het stof zijnen mond legge, —
misschien is er verwachting;
30 dat hij aan die hem slaat de wang toekeere,
zich verzadige aan smaadheid.
31 Want niet eeuwig verwerpt de Heer
de kinderen Zijns volks: [4]
32 immers, wanneer Hij bedroeft, dan ontfermt Hij zich,
naar de grootheid Zijner goedertierenheid; [5]
33 want [6] Hij verdrukt en bedroeft niet van harte
de kinderen des menschen.
34 Onder Zijne voeten te vertreden,
alle gevangenen des lands,
35 iemands recht te buigen
voor des Allerhoogsten aangezicht,
36 den mensch te verongelijken in Zijn geding —

---

1 Löhr wil לְךָ schrappen, om het gelijkluidend slot van vs 21*b*.

2 LXX las נפש in pl. v. לנפש en verbond het eerste woord van vs 26 met het slot van vs 28 *ψυχῇ ἣ ζητήσει αὐτὸν ἀγαθόν*. Zie noot 6 op II : 8.

3 Vulg. „ab adolescentia sua” i. e. מִנְּעוּרָיו.

4 Onzekere invoeging, daar het vers te kort is. Budde leest „de kinderen des menschen”, evenals vs 33. Zoo ook Löhr. De Hoop Scheffer wil voor אדני invoegen יַלְדֵי אָדָם „de kinderen des menschen” en verklaart het wegvallen van ילדי bij het overschrijven wegens gelijkheid met de voorafgaande letters לע[ו]לם en van אדם wegens gelijkheid met het volgende אדני. Gedurig zagen de afschrijvers יך voor מ aan en omgekeerd. Ook meer dan eens די voor מ.

5 קרי.

6 LXX las dit woord niet en vertaalde den aanvang van het vs. *ἀπεκρίθη* ענה. Zie II : 8, noot 6.

ziet [1] de Heer het niet?
III: 37 Wie is er die zegt, dat geschiedt
hetgeen de Heer niet bevolen heeft?
38 uit den mond des Allerhoogsten gaan niet uit
onheilen en geluk?
39 Wat klaagt een mensch, die (nog) leeft?
een iegelijk (doe het) vanwege zijne zonden [2].
40 Laat ons onze wegen onderzoeken en doorzoeken [3]
en terugkeeren tot Jahwe;
41 laat ons onze harten met de handen opheffen
tot God in den hemel;
42 *wij* hebben gezondigd en zijn wederspannig geweest —
Gij hebt niet vergeven.
43 Gij zijt in toorn weggescholen en hebt ons vervolgd,
Gij hebt gedood, niet gespaard;
44 Gij hebt U in eene wolk verscholen,
opdat geen gebed zou doordringen [4];
45 tot verachting en afschuw [5] hebt Gij ons gesteld,
in 't midden der volken.
46 Tegen ons sperren al onze vijanden
hunnen mond op;
47 schrik en strik [6] komen over ons,
de ondergang [7] en het verderf;
48 van waterbeken vloeit mijn oog over
vanwege de ramp der dochter mijns volks.
49 Mijn oog vliet en vindt geen rust [8],
omdat er geen verademing is;
50 totdat Jahwe gadeslaat en ziet
uit den hemel;
51 mijn oog doet mijne ziel pijnlijk aan,

---

1 LXX *εἶπε* l. *εἶδε*. 2 קְרִי.

3 LXX las נֶחְפְּשָׂה דַרְכֵנוּ וְנֶחְקָרָה *ἐξηρευνήθη ἡ ὁδὸς ἡμῶν καὶ ἠτάσθη*.

4 LXX las בַּעֲבוּר in pl v. מֵעֲבוּר.

5 LXX voegt het 1ste deel van dit vs bij 44*b* en plaatst hetgeen volgt op zich zelf *ἔθηκας ἡμᾶς ἐν μέσῳ τῶν λαῶν*.

6 Om het klankverwante פַּחַד וָפַחַת.

7 LXX *ἔπαρσις* d. i. שְׂאֵת in pl. v. שֵׁאת Vulg. vaticinatio מַשְׂאֵת.

8 LXX las ולא אדמה *καὶ οὐ σιγήσομαι*.

vanwege al het geween over mijne stad. [1]
III : 52 Zij jaagden mij als een vogel —
mijne vijanden zonder oorzaak,
53 zij verdierven in den kuil mijn leven
en wierpen een steen op mij;
54 water vloeide over mijn hoofd;
ik zeide: „ik verga!" [2]
55 Ik riep Uwen naam, Jahwe, aan
uit de diepte van den kuil;
56 mijne stem hebt Gij gehoord: wend Uw oor niet af,
tot mijne verademing, tot mijne hulp, [3]
57 Gij zijt genaderd, ten dage dat ik U riep;
Gij hebt gezegd [4]: „vrees niet!"
58 Gij, Heer! hebt de twisten mijner ziel beslecht,
mijn leven vrijgekocht;
59 Jahwe, Gij hebt gezien wat onrecht mij geschiedt:
richt mijne zaak! [5]
60 Gij hebt al hunne wraakoefening gezien,
al hunne aanslagen tegen mij.
61 Gij hebt hunnen smaad gehoord, Jahwe! [6]
al hunne aanslagen tegen mij;
62 de woorden mijner tegenstanders en hunne overleg-
[gingen tegen mij,
den ganschen dag;
63 hun zitten en hun opstaan — aanschouw het; [7]
ik ben hun spotlied.
64 Vergeld hun, Jahwe, hun doen,
naar hetgeen hunne handen verrichten;

---

1 בַּכּוֹת in pl. v. בנות, Böttcher e. a. de H. S. verbetert עֲנוֹת vgl. Ps. XXII : 25.

2 LXX *ἀπῶσμαι* i. e. נִגְרַשְׁתִּי in pl. v. נִגְזָרְתִּי (Löhr).

3 Met LXX verbeter ik לִישׁוּעָתִי *εἰς τὴν βοήθειάν μου*. LXX neemt dit als het begin van vs 57, terwijl het vs met ק moest aanvangen. Zie II : 8, noot 6. Löhr houdt met Ewald dit woord voor een glossema bij het zelden voorkomend רְוָחָה. Bij behoud ervan wordt het 2de gedeelte van het vs te lang.

4 LXX *εἶπάς μοι*.

5 LXX las שָׁפַטְתָּ *ἔκρινας*.

6 LXX omisit.

7 LXX las הביטה עַל עֵינֵיהֶם *ἐπίβλεψον ἐπὶ ὀφθαλμοὺς αὐτῶν*.

65 geef hun verstoktheid des harten,
uw vloek [1] zij hun deel;
66 vervolg hen [2] in toorn en verdelg hen
onder den hemel [3], Jahwe!

Hoofdstuk IV.

1 Hoe dof is het goud geworden,
hoe onkenbaar 't fijnste goud;
hoe zijn de heilige steenen verstrooid
op de hoeken aller straten!
2 De kleinodiën in de woningen [4] Sions,
opwegende tegen goud,
hoe [5] worden zij geacht als aarden kruiken,
het werk van eens pottebakkers handen!
3 Zelfs jakhalzen geven de speen,
zogen hare welpen;
de dochter mijns volks is wreedaardig geworden [6],
gelijk de struisvogels in de woestijn.
4 De tong van den zuigeling kleeft
aan zijn verhemelte van dorst;
de kinderen vragen om brood,
er is niemand die het voor hen breekt.
5 Die zich spijsden met lekkernijen
versmachten op de straten,
die op purperen kleederen werden gedragen
klemmen zich aan vuilnishoopen.
6 En grooter was de misdaad van de dochter mijns volks
dan de zonde van Sodom,
dat werd omgekeerd als in een oogwenk,

---

1 LXX *μόχθος* en Vulg. labor tuus bewijzen dat zij תלאתך in pl. v. תאלתך hebben gelezen, vgl. III : 5. Zoo ook Löhr.

2 Ik lees met LXX תרדפם *καταδιώξεις αὐτούς*.

3 Hebr. t leest onder den hemel *van* Jahwe. Ik verbeter הַשָּׁמַיִם.

4 de Hoop Scheffer leest in pl. v. בני — בְּנָיֵו. Thenius verandert בני in בָּתֵּי.

Löhr behoudt de gewone lezing en vertaalt: „Die Bürger Zions, die edlen — aufgewogen (sonst) mit Gold". Dr. J. C. Matthes verbetert אַבְנֵי.

5 Löhr schrapt איכה omdat de maat van het vers er door gestoord wordt.

6 Löhr voegt om de maat achter בַּת־עַמִּי het woord היתה in.

zonder dat in haar iemand de handen wrong. [1]
7 Reiner dan sneeuw waren hare vorsten,
blanker dan melk;
rooder van lichaamskleur [2] dan koralen,
saffir was hunne gestalte;
8 donkerder dan zwartsel is nu hun voorkomen,
onkenbaar zijn zij buitenshuis,
hunne huid kleeft aan hun gebeente,
dor is zij als hout.
9 Gelukkiger zijn de gevallenen door het zwaard
dan de gevallenen door den honger;
die versmachten, verschroeid [3]
als veldgewas. [4]
10 De handen van teerhartige vrouwen
koken hare kinderen,
ze strekken haar tot voedsel,
bij den ondergang van de dochter mijns volks.
11 Voltrokken heeft Jahwe Zijnen toorn,
uitgegoten de hitte Zijner gramschap,
en een vuur in Sion aangestoken,
zoodat het hare grondslagen verteerde.
12 Geen geloof sloegen de koningen der aarde er aan,
noch eenig aardbewoner,
dat een tegenstander en een vijand zouden komen
binnen Jeruzalems poorten.
13 Het is vanwege de zonden harer profeten,
de misdaden harer priesters,
die in haar midden hebben vergoten
het bloed der rechtvaardigen [5].
14 Zij waggelden als blinden [6] in de straten,
zij hadden zich verontreinigd door bloed,

---

1 Onzekere vert. — de Hoop Scheffer wil lezen ולא יחיל בה אדם „zoodat er geen mensch in haar stand hield".

2 LXX om. עצם.

3 de Hoop Scheffer leest מוּקָדִים in pl. v. מְדֻקָּרִים.

4 Ik lees כִּתְנוּבוֹת.

5 LXX las דם צדיק *αἷμα δίκαιον*.

6 LXX las עִירֶיהָ *ἐγρήγοροι αὐτῆς*.

zoodat men hunne kleederen niet vermocht
aan te raken [1].
IV : 15 Wijkt, een onreine [2]! riepen zij [3] voor zich uit,
wijkt, wijkt [4], raakt niet aan!
terwijl zij vluchten en zwerven [5].—
zij zullen er niet langer toeven.
16 De aanblik van Jahwe heeft hen verstrooid [6],
Hij ziet niet langer naar hen om;
de priesters heeft Hij niet gunstig aangenomen,
noch zich ontfermd over de oudsten [7].
17 Hoe lang [8] zagen onze oogen smachtend uit
naar onze hulp — te vergeefs!
op onze wacht zagen wij uit naar een volk —
het bracht geen redding [9].
18 Onze tegenstanders [10] belaagden onze schreden,
dat wij niet zouden gaan op onze pleinen.
nabij was ons einde; vervuld waren onze dagen,
zie! gekomen was ons einde.
19 Sneller waren onze vervolgers
dan de arenden des hemels;
op de bergen jaagden zij ons na,
in de vlakte belaagden zij ons.
20 De adem onzes levens, Jahwes gezalfde,
is gevangen in hunne kuilen;

---

1 Löhr wil om de maat hieraan toevoegen מִדָּם „vanwege het bloed”.

2 LXX las מִטַּמְּאִים (*ἀπόστητε*) *ἀκαθάρτων*.

3 LXX las אִמְרוּ *εἴπατε*.

4 Löhr schrapt om de maat van het vs. dit derde סוּרוּ.

5 Met Budde houd ik het volgende אָמְרוּ בַּגּוֹיִם voor een glossema.

6 LXX las חֶלְקָם *μέρις αὐτῶν*. Löhr vult om de maat aan: בַּגּוֹיִם „onder de heidenen”.

7 Met de Hoop Scheffer verbeter ik לֹא נָשָׂא וּזְקֵנִים לֹא חָנַן. Löhr wil op ’t voetspoor der LXX in pl. זְקֵנִים lezen נְבִיאִים *προφήτας*.

8 Ik lees met de Hoop Scheffer עַד־מָה Ps. LXXIV : 9, LXXIX : 5.

9 LXX begint vs 18 met vs 17*b*.

10 Ik lees צָדוּ צָרֵינוּ צְעָדֵינוּ. Er is blijkbaar een woord uitgevallen. LXX las צַדְנוּ צְעִירֵינוּ *ἐθηρεύσαμεν μικροὺς ἡμῶν*.

hij, van wien wij zeiden: in zijne schaduw
zullen wij leven onder de volken [1].
IV : 20 Verheug u en verblijd u, dochter Edoms,
gij, die woont in 't land van Uz [2],
ook tot u zal de beker [3] doorgaan,
gij zult dronken worden en u ontblooten.
22 Voleindigd is uwe straf, dochter Sions!
Hij zal niet langer in ballingschap u voeren;
Hij zal uwe ongerechtigheid bezoeken, dochter Edoms,
uwe zonden ontdekken.

Hoofdstuk V.

1 Gedenk, Jahwe, wat ons geschied is,
aanschouw en zie onze smaadheid.
2 Ons erfdeel is overgegaan op buitenlanders
onze woningen op vreemden.
3 Weezen zijn wij geworden en [4] er is geen vader,
onze moeders zijn weduwen gelijk.
4 Ons water drinken wij voor geld,
ons hout komt tegen betaling in.
5 Met het juk op onzen hals [5] worden wij vervolgd,
wij zijn afgemat en [6] hebben geen rust.
6 Aan Egypte reiken wij de hand [7],
aan Assyrië om verzadigd te worden met brood.
7 Onze vaderen hebben gezondigd en zijn niet meer [8],
en wij, wij dragen hunne schulden.
8 Slaven voeren over ons heerschappij,
er is niemand, die ons uit hunne hand rukt.
9 Met levensgevaar verkrijgen wij ons brood,
vanwege de hitte [9] der woestijn;

---

1 Löhr wil de volgorde in den oorspr. tekst zoo herstellen, dat „van wien wij zeiden" „in zijne schaduw enz." besloten wordt met 20*b* „is gevangen in hunne kuilen".
2 LXX omisit. 3 LXX *τὸ ποτήριον κυρίου*. 4 קרי.
5 Met Dr. Matthes verbeter ik עֹל עַל. LXX voegt de woorden *op onzen hals* bij het voorafgaande slot van vs 4.
6 קרי.
7 LXX las נָתַנּוּ en vatte Egypte en Assyrië als subject op. *Αἴγυπτος ἔδωκε χεῖρα κτλ.*
8 קרי. 9 Ik lees חֹרֶב. Ook Dr. Matthes.

V : 10 Onze huid gloeit[1] als een oven,
omdat de honger inwendig brandt.
11 Vrouwen hebben zij in Sion verkracht,
maagden in de steden van Juda.
12 Vorsten werden door hunne hand opgehangen,
het aanzien der oudsten was niet geëerd.
13 Jongelingen droegen den molensteen,
en knapen bezweken onder het brandhout.
14 Oudsten staakten hun zitten aan de poort,
jongelingen[2] hun snarenspel.
15 Gestaakt is de vreugde van ons hart,
verkeerd in rouw onze reidans.
16 Gevallen is de kroon onzes hoofds;
wee toch ons, dat wij hebben gezondigd!
17 Daarom kwijnt ons hart weg;
om deze dingen verduisteren onze oogen:
18 om den berg van Sion, die verwoest is,
waar de vossen over heen loopen.
19 Gij, Jahwe, zetelt in eeuwigheid,
Uw troon is van geslacht tot geslacht!
20 Waarom vergeet Gij ons voor altijd,
en verlaat Gij ons in lengte van dagen?
21 Doe, Jahwe ons terugkeeren tot u, en wij keeren terug,
en vernieuw onze dagen als voorheen!
22 Tenzij Gij ons te zeer veracht,
en te hevig tegen ons vertoornd zijt[3].

---

1 Naar eene verbetering van den Hebr. t. נכמר Dr. Kautzsch en Dr. Matthes.

2 LXX herhaalt *κατέπαυσαν* uit het 1ste lid.

3 Stellig is dit matte vers een toevoegsel van latere hand. — [Bij de voorlezing van de Klaagl. in de Synagoge op 9 Ab, ter herinnering aan de verwoesting van Jeruzalem, eindigt men niet met vs 22, maar met de daarop volgende *herhaling* van vs 21, om met *iets goeds* te besluiten. Evenzoo geschiedt dit met drie andere boeken: Jezaia LXVI : 23 nà 24; Mal. III : 22 na 23 en Prediker XII : 13 na 14].

JOHS. DYSERINCK.

DE PAROUSIE IN DEN EERSTEN CORINTHERBRIEF.

Het geloof aan de parousie, dit woord opgevat in de beteekenis van tweede tegenwoordigheid, wederkomst van den Christus op aarde, is van Joodsch-Christelijken huize. Het diende om „de ergernis des kruises" weg te nemen. De Christus zou voor het Godsvolk het koninkrijk oprichten op aarde; in plaats van dit te doen, stierf hij aan het kruis. Was hij desniettemin de Christus, dan bleef er niets anders over dan aan te nemen, dat hij weder zou komen, om tijdens eene tweede tegenwoordigheid te doen, wat men reeds bij zijne eerste omwandeling op aarde, doch vruchteloos, van hem verwacht had. Dan zou het tijdperk der waarachtige Messiaansche heerlijkheid aanbreken, het tijdperk van heil voor het volk van God. Het geloof aan de parousie is dus een correctief voor de ergernis van het kruis; het past in een gedachtengang, waarin voor een lijdenden en stervenden Christus geene plaats is; het behoort tot eene christologie, die Joodsch van oorsprong en van karakter is.

A priori mag dan ook verwacht worden, dat dit geloof gemist zal worden in eene christelijke theologie, die hare dogmata niet bij het Jodendom geborgd heeft, bij eene Christusbeschouwing, waarin Jezus als de Christus erkend wordt, niet „ondanks" of „ten spijt van", maar juist „om" zijn kruis, waarin men althans aan het kruis eene plaats en eene beteekenis in het leven en werken van den Christus heeft weten aan te wijzen. Die verwachting, a priori gekoesterd, blijkt a posteriori volkomen gerechtvaardigd te zijn, als men let op de Johanneïsche christologie, die van het Jodendom geheel los is.

In het 4de evangelie is van een persoonlijk wederkomen van den Christus, na zijne verhooging in den hemel, geen sprake. Reeds prof. Scholten heeft dit voor meer dan 25 jaar in „Het Evangelie naar Johannes" zoo overtuigend mogelijk uiteengezet. (Men zie van het evengenoemde werk pag. 128—150). De vierde evangelist kent wel den paracleet, maar niet de parousie. Als hij aan den stervenden Christus de woorden in den mond legt: „Het is volbracht", dan tasten wij zeker wel niet mis, als wij daarin een protest zien van den schrijver tegen de meening van hen, naar wier oordeel Christus, toen hij stierf aan het kruis, zijne taak zoo weinig volbracht had, dat zij eene tweede komst, een wederkomen noodzakelijk achtten, zou hij werkelijk blijken de Christus te zijn. Dat „het is volbracht" sluit in zich loochening der parousie.

Met de Johanneïsche theologie is de Paulinische, in haar anti-judaïstisch karakter en ook in menig ander opzicht, ten nauwste verwant. Men is dus ook bij haar reeds van te voren geneigd geene overtuiging te vinden, welke, als die aangaande 's Heeren wederkomst, eene plant van joodschen bodem is. Joodsche eschatologie, zij het dan ook christelijk gekleurd, wie zou ze verwachten in een stelsel, dat juist gebroken heeft met het denkbeeld, waaruit zich die eschatologie ontwikkeld heeft, de uitverkiezing van Israel boven de volkeren der heidenen? Toch, het is bekend, bevatten de brieven, die in het N. T. op naam van Paulus voorkomen, tal van plaatsen, waar de wederkomst van Christus ipsis verbis genoemd, aangeduid of ondersteld wordt. Moet men zich hierover reeds verwonderen, als men denkt aan het anti-judaïstisch karakter der Paulinische theologie, nog meer bevreemdend wordt het geval, als men nader vraagt naar de beteekenis van den Christus in het Paulinisch systeem.

Naar de beteekenis van den Christus in het Paulinisme te vragen, is hetzelfde als te vragen naar de beteekenis van Christus' kruisdood, want het kruis van Christus is het middenpunt van het Paulinisch evangelie. Wat heeft dat kruis dan nu ten doel? De menschheid te verlossen van de heerschappij van het psychisch beginsel en van den dood, waaraan zij mitsdien onderworpen was, en haar door de mededeeling van het pneumatisch beginsel het leven te geven. Daarom

heet zijn dood een sterven ὑπὲρ ἡμῶν, Rom. V : 6, 8; 2 Cor. V : 15 en elders. Het is een sterven zoowel in onze plaats als te onzen bate, in elk geval om onzentwil. Hoe nu in het Paulinisch leerbegrip, door het sterven van Christus de heerschappij van den dood overwonnen en aan den geest en het leven de zege verschaft kon worden, doet voor het oogenblik niet ter zake. Evenmin is het noodig te spreken over het verband tusschen zonde en dood, tusschen rechtvaardiging en leven. Het is voldoende met Rom. V : 17 te constateeren: „Want „indien door eene overtreding de dood door dien éénen ge„heerscht heeft, veelmeer zullen zij, die den overvloed der „genade en van de gift der gerechtigheid ontvangen, *in het „leven heerschen* door den éénen Jezus Christus". De heerschappij des levens is de vrucht van Christus' dood. Het bewijs daarvoor is te zoeken in de opstanding van Christus zelven. Het feit, dat Christus leeft, betuigt, dat de macht van den dood gebroken is. Daarom staan dan ook in het Paulinisch stelsel dood en opstanding in het nauwste verband. Wij komen daarop nog nader terug, als wij over 1 Cor. XV handelen, maar wij wijzen er reeds hier op, hoe daar gezegd wordt, 1 Cor. XV : 17, dat wij nog in onze zonden zouden zijn, m. a. w. dat de dood van Christus geene verlossende kracht zou bezitten, als Christus niet was opgewekt. Die opstanding maakt dus den dood van Christus, tot een dood ὑπὲρ ἡμῶν.

Hoe eigent de menschheid zich nu toe, wat ὑπὲρ ἡμῶν is geschied? Door het geloof; de πίστις brengt eene mystische eenheid tusschen den geloovige en den Christus tot stand. Rom. VI : 1—14. Die gelooft is zoo één met Christus, dat wat met dezen gebeurd is, met hem, den geloovige, gebeurt. Hij sterft met Christus en staat met hem op; hij wordt verlost van de macht van zonde en dood en verwerft het leven en wel het eeuwige leven, cf. Rom. VI : 23^b^ „τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χρ. Ι. τῷ κυρίῳ ἡμῶν." Wij mogen dus op Paulinisch standpunt ook zeggen, zooals in het 4de Evangelie: die in Christus gelooft *heeft* eeuwig leven. Niet, dat wij het onderscheid tusschen de Paulinische en de Johanneïsche christologie over het hoofd zien, maar bij alle onderscheid bestaat deze overeenkomst, dat èn in het 4de ev. èn in het stelsel van Paulus, de gemeenschap met Christus, den geloovige *in het*

bezit stelt van eeuwig leven. „In een stelsel" zegt Prof. Scholten van den 4den Evangelist, „waarin de geloovigen worden voorgesteld, *reeds hier* door Jezus opgewekt te worden en het eeuwige leven *reeds hier* te bezitten, is geene plaats voor eene latere opwekking". Eene ἀνάστασις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ past daarin niet, evenmin de ἐσχάτη ἡμερα zelve, en dus ook niet de wederkomst des Heeren ten jongsten dage. Wij zouden iets dergelijks willen beweren van het Paulinisch systeem. De geloovige wordt door het geloof het leven deelachtig; hij wordt in Christus een nieuw schepsel, in hem heerschen langer zonde noch dood. Die zelfde weg ten leven staat voor allen open, zoo zij slechts willen gelooven. Wat valt bij dergelijke beschouwing nog voor den Christus te doen, nadat hij door zijn dood en zijne opstanding het leven en de onverderfelijkheid aan het licht heeft gebracht? Waartoe zou hij moeten wederkomen? Om de gestorvenen op te wekken? Voor zoover zij geloofd hebben is dit niet noodig; zij zijn dan reeds met Christus gestorven en opgewekt. En voorzoover zij niet geloofd hebben, zijn zij gebleven in hunne zonden, en daarom ten prooi aan den dood en het verderf. Noch voor eene opwekking der geloovigen, noch voor een gericht over de ongeloovigen is er in de Paulinische theologie reden van bestaan, m. a. w. een wederkomen van den Christus wordt door niets geeischt.

Toch wordt in de Paulinische litteratuur de wederkomst van Christus herhaaldelijk vermeld of ondersteld. Hebben wij nu wellicht op grond daarvan onze opvatting van de Paulinische theologie te herzien en haar zoo te wijzigen, dat het geloof aan de parousie in dit stelsel past? Voordat wij dien weg inslaan, staat nog een andere voor ons open. Ook in het 4de evangelie wordt de opstanding ten jongsten dage herhaaldelijk genoemd. Daarom heeft echter prof. Scholten zijne meening niet prijs gegeven, dat zulk eene opstanding in het Johanneïsch systeem niet past. Veeleer heeft hij trachten aan te toonen, dat de plaatsen, waar van de ἀνάστασις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ sprake was, invoegsels waren in den tekst van den 4den Evangelist. Die poging is hem volkomen gelukt, en juist toen hij daarin slaagde, had hij daarin een bewijs te meer voor de juistheid van zijne bewering, dat de voorstelling van een Christus, die wederkomt ten jongsten dage om de dooden op te wekken

en zoowel levenden als dooden te oordeelen niet compatibel was met de Johanneïsche christologie. Hij had zoodoende de proef op de som geleverd. Dien weg kunnen ook wij beproeven te bewandelen. Naar onze overtuiging voegt de parousie niet in het Paulinisch systeem; komt zij niettemin in de Paulinische brieven voor, welnu laat men onderzoeken, of de plaatsen, waar zij genoemd wordt, ook als glossemata of interpolaties moeten worden aangemerkt. Dit onderzoek verdient in een dubbel opzicht aanbeveling. Het resultaat, dat daarbij verkregen zal worden, komt in de eerste plaats onze kennis van de Paulinische theologie ten goede, maar ten andere kan en zal het ook dienen om licht te helpen verspreiden over de zoo duistere quaestie van de compositie der Paulinische brieven. Het behoeft geen betoog, dat, als de overtuiging, dat er voor de parousie geene plaats is in de Paulinische theologie, bevestigd wordt, wijl de teksten in de brieven, die over de parousie handelen, blijken van eene andere hand te zijn dan die van den oorspronkelijken auteur — het behoeft geen betoog, dat men dan het recht zou hebben verworven den kritischen canon te stellen: waar de parousie vermeld of ondersteld wordt, is geen Paulinist aan het woord.

Het evenvermelde onderzoek wensch ik in te stellen bij den eersten brief aan de Corinthiers. Ik kies daarom dezen brief, ten eerste, omdat hij in 1 Cor. XV, XI en III plaatsen bevat over de parousie, die tot de klassieke plaatsen voor dit onderwerp mogen gerekend worden, ten andere, omdat het onderzoek naar de samenstelling van den eersten Corintherbrief, bij den tegenwoordigen stand der kritiek van de Paulinische litteratuur, van actueel belang mag worden geacht, en hetgeen wij beoogen daarvan als het ware een onderdeel vormt.

Een begin wensch ik te maken met 1 Cor. XV. Het zou zeker al een resultaat van niet gering aanbelang zijn, indien in dit caput met zijn eschatologischen inhoud, hetgeen daarin voorkomt over de parousie bleek van elders aangebracht te zijn.

De quaestie, in 1 Cor. XV behandeld, is de loochening van de opstanding (de onsterfelijkheid) door Christenen (vs. 12), de ontkenning van een *toekomend* leven (vs. 19).

Dat er voor den geloovigen Christen wel eene opstanding is,

wordt betoogd met een beroep op de opstanding van Christus, vs. 12—23, die als een historisch feit voorop wordt gesteld. Het klemmende van dit betoog wordt aangegeven in vs. 21 en 22. Daar heeft men dezelfde gedachte, die b. v. Rom. V : 12 sq. is uitgewerkt en die vooral in Rom. VI ontwikkeld wordt. Door het geloof wordt de Christen één met den Christus (de unio mystica). Is de Christus opgestaan, dan is dus daarmee tevens de zekerheid der opstanding voor den geloovige gegeven, want den geloovige wedervaart, wat den Christus wedervaren is. Juist dat dankt hij aan zijn geloof.

Opmerking verdient, dat aan dit betoog de gedachte aan de parousie vreemd is. Was zij dat niet, dan zou de quaestie niet loopen over de opstanding in het algemeen, maar alleen over de opstanding der geloovigen, die vóór de parousie ontslapen zijn, zooals dit onderwerp I Thess. IV : 13 aan de orde gesteld wordt. Dit laatste geschiedt hier echter niet. Zoowel over de geloovigen, die gestorven waren, als over hen, die nog leefden, wordt gehandeld, cf. vs. 17 en 18, en voor beiden geldt hetzelfde: het geloof zal hen doen leven. Voor de nog levenden onderstelt dit, dat zij eerst moeten sterven, m. a. w. van de verwachting eener parousie blijkt hier niet alleen niets, maar zij is zelfs uitgesloten. — Over 23—34 spreken wij thans niet.

Nadat op grond van de eenheid der geloovigen met Christus, die immers opgewekt is, de waarheid der opstanding is betoogd, wordt de beweerde onmogelijkheid daarvan bestreden. Dat het niet zoo ongerijmd is in de opstanding te gelooven, wordt aangewezen ten eerste met een beroep op hetgeen de natuur te zien geeft, waar in het plantenrijk uit den dood telkens nieuw leven voortkomt, vs. 35—38. Waarom zou dit ook met den mensch niet kunnen geschieden? Zou men willen aanvoeren, dat in de dierenwereld dan toch niet plaats vindt, wat de plantenwereld te aanschouwen geeft, waarom zou het menschelijk lichaam niet met andere eigenschappen dan dat van het dier kunnen zijn toegerust? Er is zooveel verscheidenheid in de organisatie van aardsche en hemelsche lichamen, dat het zeker niet ongerijmd kan worden geacht aan te nemen, dat het menschelijk lichaam aldus is ingericht, dat het uit den dood tot een nieuw leven kan ontwaken, vs.

39—41. Niet dat dit nieuwe leven een nieuw aardsch, vergankelijk leven zal zijn. Neen uit het zinnelijk lichaam, zal zich een geestelijk ontwikkelen, vs. 42—44. Trouwens dat komt met de overtuiging, dat de eenheid met Christus den geloovigen de opstanding waarborgt, geheel overeen. Immers Christus was de hemelsche, de geestelijke mensch, in tegenstelling met den aardschen, zinnelijken Adam. Welnu gelijk wij, in ons zinnelijk lichaam en den dood, waaraan het onderworpen is, onze eenheid met Adam bewijzen, zoo zullen wij krachtens onze eenheid met Christus, door het geloof gevormd, met een geestelijk lichaam tot een onverderfelijk leven opstaan, vs. 45—49. Dus, als ik beweer, gaat de auteur voort, dat er eene opstanding der dooden is, dan verdedig ik niet de ongerijmdheid, dat vleesch en bloed, het vergankelijke aan den mensch, de onvergankelijkheid zullen deelachtig worden. Neen, hetgeen aan ons vergankelijk is, moet onvergankelijkheid aandoen, en heeft het dit gedaan, dan is het woord bewaarheid: de dood is verslonden ter overwinning, vs. 50 en 54 sq.

Is het mij gelukt, den gang van het betoog, die van vs. 35 af gevolgd wordt, met juistheid terug te geven, dan springt in het oog, dat de schrijver de bezwaren tegen de mogelijkheid, dat een mensch, die gestorven is, het leven herneemt, op twee wijzen wederlegt. Hij toont aan, dat het ontstaan van leven uit den dood ook elders dan in de menschenwereld te zien is. Maar daarbij blijft hij niet staan. Niet alleen, dat de dood geen hinderpaal behoeft te zijn voor het geloof in de opstanding, juist het sterven van het aardsche, zinnelijke leven, is de conditio sine qua non van het opstaan tot een geestelijk, hemelsch leven.

Maar, als dit het gevoelen van den auteur van I Cor. XV is, dan behoort hij ook tot die Christenen, die in de verwachting der parousie en van hetgeen daarmee gepaard zou gaan, niet deelden. Immers de verwachting van eene tweede komst van den Christus ging gepaard met deze beide overtuigingen, 1°. dat zij, die op het oogenblik der wederkomst in leven waren, „den dood niet zouden smaken", 2°. dat zij die voor korter of langeren tijd reeds ontslapen waren, uit den doode zouden worden opgewekt. Het eerste is in strijd met het door den schrijver van 1 Cor. XV gestelde, dat de dood de conditio sine

qua non der opstanding is. Het eeuwig leven, dat hij kent, is niet alleen *na* maar *uit* den dood. En wat de sub. 2 vermelde overtuiging aangaat, op zijn standpunt kan de schrijver die niet gekoesterd hebben. Volgens hem is in den Christus het πνεῦμα ζωοποίουν. Daarom overwint hij den dood. Die zelfde levendmakende geest is in den Christen, krachtens zijne eenheid des geloofs met den Christus. Daarom kan de dood ook den geloovige niet in zijne boeien besloten houden. Maar daarmee is dan toch zeker onvereenigbaar de meening, dat men tien, twintig jaren of langer dood kon zijn en dood kon blijven, tot het oogenblik dat de klank der bazuin gehoord werd op den dag der parousie. Was dan het πνεῦμα ζωοποίουν zoolang non-actief? De schrijver van den tweeden Corintherbrief zegt V : 17, „is iemand in Christus, hij is een nieuw schepsel; het oude is voorbijgegaan, zie het is nieuw geworden". Hij *is*, niet *hij zal worden* een nieuw schepsel. Het oude *is* voorbijgegaan, d. i. de heerschappij van den ouden, zinnelijken mensch, en dus ook van den dood. Maar hoe zou er dan sprake kunnen zijn, zelfs maar van eene tijdelijke heerschappij van den dood tot op den dag der parousie? Ik acht den auteur van 1 Cor. XV in dit opzicht althans een geestverwant van den 4den Evangelist. Joh. VI : 47: „ik zeg u, wie gelooft, *heeft* (niet: zal hebben) het eeuwige leven", spreekt eene overtuiging uit, zoo al niet identiek met, dan toch analoog aan die welke aan 1 Cor. XV ten grondslag ligt. Maar juist daarom reken ik dan ook den auteur van 1 Cor. XV zoo goed als den 4den Evangelist, tot die Christenen, die geloofden, dat Christus met zijn kruisdood zijne taak op aarde „volbracht" had, en in wier christologie dan ook geene plaats was voor eene tweede komst, m. a. w. hij geloofde niet in de parousie. Toch vinden wij haar uitdrukkelijk vermeld in I Cor. XV. Wat daarvan te denken? Wat mij aangaat, na het gevoelen, dat ik hierboven ontwikkelde, zal dit trouwens niemand verwonderen, ik houd de plaatsen, waar in I Cor. XV van de parousie sprake is, voor afkomstig van eene andere hand, dan die van den oorspronkelijken auteur van het hoofdstuk. Bezien wij die plaatsen in den context dan worden wij, meen ik, in de overtuiging bevestigd, dat wij met interpolaties te doen hebben. Ik vestig allereerst de aandacht op I Cor. XV : 51,

52, een locus classicus voor de parousie-quaestie. Verraadt zich eene interpolatie door gemis van samenhang en verband met hetgeen er aan voorafgaat en er op volgt, dan is dit criterium hier zeker aanwezig, althans waar het de verhouding van vs. 51 tot vs. 50 betreft. Tusschen beide verzen is geen verband hoegenaamd. Met 51 wordt zonder eenigen overgang een nieuw onderwerp ter sprake gebracht, waarvan de behandeling niet kon verwacht worden op grond van het voorafgaande en dat met een eenvoudig ἰδού, dat er tamelijk wel als een „Lückenbüsser" uitziet, bij de lezers wordt ingeleid. Was het de auteur zelf van 1 Cor. XV die, gelijk men gewoonlijk beweert, ten slotte ook nog zijne lezers inlichtte over hetgeen met hen gebeuren zou, die op het oogenblik der parousie nog in leven waren, dan zou hij op de wijze, waarop dit in vs. 12 en vs. 35 geschiedt, het onderwerp, waarover hij ging handelen, op de eene of andere wijze hebben aangekondigd. Niet alleen dat dit hier niet geschiedt, maar men zou, als men vs. 51 en 52 niet als geïnterpoleerd wil beschouwen, moeten aannemen, dat hij het betoog, waaraan hij bezig was, voor eenige oogenblikken afbreekt, om een woord of wat over eene andere quaestie in het midden te brengen. Want ook dit verlieze men niet uit het oog, dat vs. 53 aansluit bij vs. 50. De beide geïncrimineerde verzen natuurlijk uitgezonderd, geeft de pericoop vs. 50—58 eene welsprekende en krachtige peroratie van de geheele voorafgaande redeneering. Er wordt dan ook in de slotverzen nog weer eens en met nog meer klem de gedachte uitgesproken, dat de gemeenschap met Christus de overwinning geeft over den dood. Zou men dat verwachten, als de auteur zelf onmiddellijk te voren geconstateerd had, dat er voor hem en zijne lezers, althans sommigen hunner, van den dood geen sprake zou zijn? Mij dunkt, dit is moeilijk aan te nemen. Het feit, dat de redeneering uitnemend doorloopt, als men vs, 51 en 52 uit den tekst licht, maar op storende wijze afgebroken wordt, als men ze laat staan, maakt dunkt ons de interpolatie zeer waarschijnlijk.

Het komt mij verder voor, dat ook de inhoud der beide verzen, daargelaten of het geloof aan de parousie bij de denkbeelden van den auteur van 1 Cor. XV passen, het vermoeden van interpolatie wekken. Vers 51[b] is moeielijk te verstaan.

Nemen wij Tischendorf's lezing over, dan staat er: „*πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*". Hoe moet dit vertaald? Het kan aldus geschieden: „allen zullen wij niet ontslapen (dus de parousie beleven), maar allen zullen wij veranderd worden". Neemt men deze vertaling als juist aan, dan springt terstond in het oog, dat hier niet de auteur zelf aan het woord is. Immers het zou al bijzonder vreemd zijn, dat hij zijnen lezers een lang betoog over de opstanding uit den dood gehouden had, als hij overtuigd was geweest, dat noch hem, noch hen de dood zou treffen. Er is echter ook eene andere vertaling mogelijk. Men kan de negatie bij het subject voegen. Dan staat er: niet allen (sommigen dus wel) zullen ontslapen, maar allen zullen wij veranderd worden. In het bezwaar, dat door sommigen tegen deze vertaling geopperd wordt, en dat zij ontleenen aan het feit, dat men hierbij de negatie van het praedicaat overbrengt bij het subject, deel ik niet. Verplaatsing van een woord, in 't bijzonder van de ontkenning, komt meermalen voor, niet alleen in het N. T. maar ook wel in het klassieke Grieksch. Maar daar is iets anders, wat voor mij die vertaling onaannemelijk maakt. Uit vers 52 blijkt nml., dat met het verbum „veranderd worden" te kennen wordt gegeven, wat er plaats zou vinden met hen, die bij de parousie in leven waren. Van degenen, die dan reeds waren ontslapen, wordt gezegd: „*οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἀφθάρτοι*". Houdt men dit in het oog, dan kan men moeielijk vs. 51[b] vertalen: „niet allen zullen wij ontslapen, maar wel zullen wij allen veranderd worden". Immers op die wijze zou men „veranderd worden" ook laten slaan op de ontslapenen, op welke het, volgens vs. 52, niet toepasselijk is. De eerstgenoemde vertaling komt mij daarom de juiste voor, maar dan moet dit vers ook uit den tekst verwijderd. Want het gaat niet aan den auteur, die zooeven de waarheid en de redelijkheid der opstanding betoogd heeft, niet alleen maar met het oog op de Christenen, die toen hij schreef reeds gestorven waren, maar in het algemeen, nog voor dat hij zijn betoog geeindigd heeft, klakkeloos te laten zeggen: wij sterven geen van allen. Als dat zijne meening was, had hij zijn betoog achterwege kunnen houden, of volstaan met het beantwoorden der vraag: hoe zal het bij de parousie met de ontslapenen gaan?

Wat de taal van beide verzen betreft, op zich zelf zou het feit, dat in beide verzen, vooral in vs. 52, verscheidene woorden en uitdrukkingen voorkomen, waarvan men in de Paulinische litteratuur de wederga niet of hoogst zeldzaam vindt, zeker nog geen voldoenden grond opleveren om hier aan interpolatie te denken. Evenmin is dit het geval met de variae lectiones, die inzonderheid van vs. 51 bestaan. Maar waar het vermoeden van interpolatie reeds bestaat, gelijk hier het geval is, daar vindt dit ook in datgene, wat op zich zelf onvoldoende zou zijn dat vermoeden te wekken, althans te wettigen, zeker niet weinig steun.

De tweede pericoop van 1 Cor. XV, waarin over de parousie gehandeld wordt, bevat de verzen 23—28. Dat ook deze verzen niet zijn van de hand van den schrijver van het hoofdstuk, acht ik ontwijfelbaar. De vermelding van de parousie past hier zoo weinig in het verband, dat zelfs commentatoren, die zeker het geloof in de wederkomst van Chr. niet misplaatst achtten in de Paulinische theologie, de *παροουσία* in vs. 23 hebben laten slaan op Jezus eerste tegenwoordigheid op aarde. Zoo verklaart Prof. v. Hengel *οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* aldus: „qui sectatores Christi fuerunt, quum ille *hac in terra* erat". Het verband wordt wel is waar met die verklaring in ons oog niet beter, maar v. Hengel's opvatting van de *παρουσία* in vs. 23 levert in elk geval het bewijs, dat zijn scherpziend oog iets vond, dat niet in den haak was, als men volgens gewoonte *παρουσία* door „wederkomst" vertaalt. Bij hem zat het bezwaar zeker vooral in het tweede lid van vs. 23^{b} in verband met 23^{a}. Het onze ontleenen wij aan het gemis van verband, sterker nog uitgedrukt, aan de tegenspraak, die wij meenen op te merken tusschen vs. 23 en het daaraan voorafgaande. Men leze vs. 22: „want gelijk in Adam *allen* sterven, zoo zullen in Christus *allen* levend gemaakt worden".

Dat is een algemeene regel. De eenheid met Adam is voor alle menschen de oorzaak van den dood; de eenheid met Christus voor alle geloovigen de waarborg van leven uit den dood. Is het aan te nemen dat de auteur, die dezen regel stelt, waarop het geheele voorafgaande betoog berust, onmiddellijk daarop dien regel te niet zal doen, door van de parousie te

spreken? Immers daardoor wordt metterdaad zijne stelling omver geworpen. Beweert hij, dat om hunne eenheid met Adam het aan alle menschen gezet is te sterven, het zou lijnrecht tegen die bewering indruischen de overtuiging uit te spreken, dat een grooter of kleiner aantal geloovigen den dood niet zouden smaken, wijl zij op het oogenblik der parousie in leven waren. Beweert hij, dat in Christus allen zullen levend gemaakt worden, dan onderstelt dit, dat zij eerst moeten sterven. Maar alweer daarmee strijdt het geloof aan de parousie, dat immers insluit, dat sommigen niet sterven zullen, maar leven blijven en dus ook niet levend gemaakt behoeven te worden. Inderdaad het schijnt mij onmogelijk vs. 23 aan den zelfden schrijver toe te kennen als hetgeen daaraan onmiddellijk voorafgaat. Werpt men mij tegen, dat dit te wijten is aan de door mij vooropgestelde meening, dat de parousie in het Paulinisch systeem niet past en dus niet gevonden kan worden in de Paulinische litteratuur, dan noodig ik iedereen uit zich eens rekenschap te geven van de moeielijkheden, waarin men zich wikkelt, als men vs. 23 sq. in den context behouden wil. Allereerst, wat beteekent vs. 23[a] *ἕκαστος δέ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*? De gewone vertaling, en daarmede is de synodale en die van Vissering gelijkluidend, geeft vs. 23[a] weer door „maar een iegelijk in zijne orde", doch wat wil dit zeggen? Volgens eene noot onder den tekst der synodale vertaling beteekent het: „in zijn eigen rang zoowel van tijd als van waardigheid". Dat zou dus willen zeggen: elk geloovige zal opstaan op zijne beurt en die beurt wordt hem door zijne waardigheid aangewezen. Welke waardigheid? Eene ethische, dus naarmate hij het meer of minder waard is levend gemaakt te worden? Maar het geloof is voor *allen* de waarborg der opstanding, waar ligt dan nu nog verder de meerdere of mindere waardigheid in? Pierson en Naber zeggen in hun Verisimilia pag. 92 4°, vs. 23—28: „est imprimis notabile esse etiam mensuram hierarchiam *ἐν τῇ παρουσίᾳ*". Zij denken dus aan eene hierarchische waardigheid. Maar wordt de zaak daarmee duidelijker? In elk geval, als hun gevoelen juist is, dan zou vs. 23 moeten zijn uit een tijd, waarin althans zij, die den 1 Cor. brief voor het werk van den apostel houden, het niet kunnen plaatsen, zonder het tevens voor eene interpolatie te verklaren. Wat mij betreft,

ik meen dat vs. 23ᵃ moet vertaald worden: „een ieder met de afdeeling, waartoe hij behoort". Het woord *τάγμα* komt in het N. T. verder niet voor, maar in het gewone Grieksch beteekent het: het geordende of het in orde geschaarde. Het wordt vooral als militaire term gebezigd ter aanduiding van een corps of afdeeling soldaten. In het Latijn kan men het weergeven door: cohors of manipulus. Eene soortgelijke beteekenis dient men dus ook hier aan *τάγμα* toe te kennen. Dat men bepaald te denken heeft aan zekere *kategorie* van geloovigen, volgt m. i. ook uit het gebruik van de praepositie *ἐν*. Was aan rang of tijdorde gedacht, men zou de praepos. *κατά* cum acc. verwachten. De schrijver bedoelt, dat er verschillende *τάγματα* zijn en dat ieder individu opgewekt wordt met het *τάγμα*, waarin hij is, waartoe hij behoort. Nu is het zeker, dat in hetgeen aan vs. 23 voorafgaat, niets is wat eene dergelijke classificatie der opgewekten doet verwachten, maar de grootste zwarigheid is nog, dat het vervolg van vs. 23 ons niet duidelijk maakt, welke classificatie hier is bedoeld. Eerst wordt genoemd *ἀπαρχὴ Χριστός*, maar kan men van Christus als eersteling uit de dooden een afzonderlijk *τάγμα* maken? De tweede kategorie vormen *οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*. Doch wie worden daarmee gemeend? Zegt men: de geloovige Christenen, die op het oogenblik der parousie *in leven* zijn, dan voelt men terstond dat het *πάντες ζωοποιηθήσονται* van vs. 22 hier niet toepasselijk is. Immers van hen, die *leven* kan niet gezegd worden, dat zij levend *gemaakt* worden. Dat heeft de interpolator van vs. 51 en 52 gevoeld, die daarom van deze kategorie verklaarde: „*ἀλλαγησόμεθα*". Wil men er onder verstaan: degenen, die op het oogenblik der parousie ontslapen waren *οἱ κεκοιμήμενοι* van 1 Thess. IV: 13 of *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* van vs. 18, dan gaat men verder dan waartoe de woorden van vs. 23ᵇ recht geven. Doch dit niet alleen, maar dan mist men ook de kategorie der geloovigen, die leefden *op het oogenblik* der parousie. Zoekt men onder *οἱ τοῦ Χριστοῦ* beide soorten, zoowel de *levende* als de *gestorven* geloovigen, dan houdt toch het bezwaar zijne kracht, dat het *ζωοποιηθήσονται* op eerstgenoemden niet van toepassing is. Maar daarmee zijn wij nog niet aan het einde van de moeielijkheden. Na het *ἀπαρχὴ* en *ἔπειτα* van vs. 23 volgt nog een *εἶτα*, waarmee

vs. 24 begint. Welke kategorie moet dan nu volgen? Dan volgt τὸ τέλος, het einde, Maar waarvan? Van de αἰὼν οὗτος? Maar in dat geval zou men moeten aannemen, dat de opstanding van οἱ τοῦ Χριστοῦ bij en na de parousie in dezen αἰὼν valt, terwijl gewoonlijk met de parousie het einde van deze eeuw gerekend wordt aangebroken te zijn. Neen, men zal wel τὸ τέλος moeten opvatten als de derde en laatste acte van de opstanding, waarvan de eerste en tweede met ἔπειτα en ἀπαρχή zijn aangewezen. Maar wie staan dan in de laatste plaats op? Denkt men er aan dat eerst Christus genoemd is, later de christenen, dan dient hier aan de niet-christenen te worden gedacht. Maar dan hebben wij hier den interpolator ook betrapt. Eene opstanding van niet-geloovigen is volkomen on-Paulinisch Het geloof in den opgewekten Christus is de voorwaarde der opstanding. Is dat geloof ijdel, d. w. z. heeft men ten onrechte geloofd, dat Christus uit den dood werd opgewekt, dan blijft men in zijne zonden, cf. vs. 17, en wat dit zeggen wil blijkt uit het ἀπώλοντο van vs. 18. Maar zou dat dan niet het geval zijn met den ongeloovige? Hij mist het levensbeginsel, dat de geloovige in eenheid met Christus bezit. Hij wordt niet met Christus begraven, hij sterft der zonde niet af, hij blijft in zijne zonden en de bezoldiging der zonde is de dood (Rom. VI : 23).

Wat na de woorden εἶτα τὸ τέλος volgt, baart niet minder moeielijkheid. De tijd, waarop het einde daar zal zijn, wordt hier nader bepaald. Dán zal het einde daar zijn, als de Christus na alle vijanden en, als den laatsten vijand, den dood overwonnen te hebben, het koninkrijk aan God den Vader overgeeft. Wij hebben hier dus de voorstelling, dat tusschen de parousie en τὸ τέλος een Messiasheerschappij ligt, waarvan de duur wel niet aangegeven wordt, maar die toch doet denken aan het duizendjarig rijk van de Apocalypse. Aangenomen dus, dat deze verzen 24 van τέλος af, 25 en 26 van den auteur van 1 Cor. XV zijn, dan zou deze een soort van chiliast zijn, wat niet licht iemand zal beweren. Aan hem eschatologische voorstellingen in den trant der Openbaringen toe te kennen, acht ik dan ook onmogelijk, en dit zou men toch moeten doen als men deze verzen aan hem toeschreef. Zouden zij zelfs wel toegeschreven kunnen worden aan den

auteur van vs. 23? Zouden zij niet als eene glosse moeten beschouwd worden, veroorzaakt door τὸ τέλος en later in den tekst gebracht? Ik acht dit niet onwaarschijnlijk. Ten eerste wijs ik op het ontbreken van het subject bij παραδιδοῖ, vs. 24. Als men bedenkt, dat van de verschillende subjecten in vs. 23 het predicaat is „levend gemaakt worden", dan is het zeker bevreemdend, dat na ὅταν een nieuw predicaat volgt, zonder dat het subject wordt aangegeven. Eene dergelijke slordigheid is eerder te verwachten van een glossator dan van een auteur, die een geregeld betoog levert. Van meer gewicht acht ik echter het feit, dat hetgeen in vs. 24 op τέλος volgt, strijdt met de beteekenis van dit woord, gelijk die uit het voorafgaande valt op te maken. Boven hebben wij reeds aangetoond, dat τό τέλος de laatste acte der opstanding beduidt, hier wordt echter het einde van het duizendjarig rijk in τὸ τέλος aangegeven gezien, m. a. w. de beteekenis van τὸ τέλος is niet begrepen en dat wijst ook weer op een glossator. Zou deze zich ook niet verraden in vs. 26 „ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος"? De laatste vijand, die te niet gedaan wordt is de dood; met die overwinning eindigt het Messiasrijk; daarna begint de Godsregeering. Maar ligt dan daarin niet opgesloten, dat de opstanding niet tegelijk met de parousie plaats zal vinden, maar aan het einde van het tijdvak dat met de parousie aanvangt? Immers het vernietigen van de heerschappij van den dood en de opstanding zullen wel idem per idem zijn. Maar dan kunnen vs. 23 en de drie eerste woorden van 24 niet van dezelfde hand zijn als 24 van ὅταν tot en met 27a. Want de voorstelling, in vs. 23 van de opstanding ondersteld, laat niet toe de opstanding van allen te verwachten op het laatste moment van de Messiaansche heerschappij. Neemt men een en ander in aanmerking, dan krijgt het vermoeden, dat vs. 24 ὅταν enz. — 27a eene glosse zijn op τὸ τέλος, vrij wat waarschijnlijkheid. Ik acht het niet onmogelijk, dat achter τὸ τέλος oorspronkelijk nog iets anders gestaan heeft ter nadere aanduiding van het τάγμα, dat aan de beurt der opstanding kwam, nadat die van Christus opgestaan waren. Die nadere en zeker niet overbodige amplificatie is weggevallen, waarschijnlijk toen de glosse in den tekst gebracht is. In elk geval in hetgeen na 27a volgt heeft men, hetgeen achter τὸ

τέλος had behooren te blijven staan, niet te zoeken. Hetgeen in 27b, 28 volgt, is nadere elucidatie van 27a en dat wel eene zoo overbodige, dat ik voor mij zeer geneigd ben ze voor eene glosse op eene glosse te houden. Doch dit kan verder onbesproken blijven. Of de vz. 27b, 28 glosse zijn of niet, doet tot de quaestie, waarover wij handelen, niets af. De vraag, om wier beantwoording het hier te doen is, is deze: past de pericoop die met vs. 23 begint bij het voorafgaande betoog, zoodat men ze aan den auteur van dat betoog kan toeschrijven? Ik meen op de hierboven ontwikkelde gronden tot een ontkennend antwoord gerechtigd te zijn, en waar ik dus ten aanzien van vs. 23—28 tot hetzelfde resultaat gekomen ben, als ten aanzien van vs. 51 en 52 behoeft mijne overtuiging, dat in het Paulinisch systeem voor de parousie geene plaats is, niet te worden losgelaten om de beide plaatsen, waarop in 1 Cor. XV over de parousie gesproken wordt. Die beide plaatsen zijn ingeschoven stukken, afkomstig uit kringen, waarin eene Joodsche christologie en daarmee het geloof aan de parousie heerschende was. En het doel waarmee zij ingeschoven zijn is niet twijfelachtig. De eschatologie van den auteur van 1 Cor. XV, die gnostisch als zij is, tamelijk ver afweek van de orthodoxe eschatologie, moest met de laatste zooveel mogelijk in overeenstemming gebracht worden. Of dat mogelijk was, zonder dat men zich aan allerlei bezwaren blootstelde, geopperd door het denkend verstand, daarover bekommerde zich de orthodoxie in dit geval evenmin, als zij het ooit elders gedaan heeft. Consequentie was nimmer hare sterke zijde. Zoo zij maar haar doel bereikt, heeft zij er vrede mede, zoo Parthers, Meders en Elamieten in de grootste spraakverwarring samenkomen onder het dak van het katholieke Christendom.

Ik merk eindelijk nog twee zaken op. Ten eerste, ik houd de beide parousieplaatsen in 1 Cor. XV niet voor interpolaties van éene hand. Het ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ van vs. 52 getuigt van eene andere voorstelling der opstanding dan het ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι van vs. 23. Ten tweede, waar ik slechts op twee interpolaties in 1 Cor. XV de aandacht vestigde, wil ik daarmee niet gezegd hebben, dat er niet meer in voorkomen. Zoo houd ik o. a. de pericoop vs. 29—34 voor

ingeschoven en ook nog op een paar andere plaatsen schijnt mij het vermoeden van interpolatie voor de hand te liggen. Ik kan dat evenwel onbesproken laten, wijl mijn onderzoek zich uitsluitend bepaalt tot die teksten, waar over de parousie gehandeld wordt.

Wij zullen nu nog de overige plaatsen, waar dit het geval is in den eersten Corintherbrief, buiten cap. XV, beschouwen. Het fragmentarisch karakter van den brief laat ons vrij te beginnen, waar wij willen. Bezien wij dan vervolgens 1 Cor. XI : 26. Daar wordt met de woorden: „ἄχρις οὗ ἔλθῃ” de overtuiging uitgesproken, dat de Christus wederkomen zal. Tot op dat tijdstip zal men aan het avondmaal den dood des Heeren verkondigen. Dat 26ste vers behoort tot de pericoop, die met vs. 23 begint en met vs. 28 eindigt. Reeds een en ander maal, naar ik meen het eerst, althans het eerst hier te lande, door Straatman, is het vermoeden geopperd, dat deze pericoop in den context misplaatst is en als een ingeschoven stuk moet worden beschouwd. Naar het mij voorkomt terecht. Al is vs. 20—22 ook moeielijk te verstaan, zooveel blijkt, vooral in verband met vs. 33, dat daar gehandeld wordt over ongeregeldheden, die plaats vonden bij een gemeenschappelijken maaltijd, die in vs. 20 als κυριακὸν δεῖπνον wordt gekwalificeerd, en waarvan de ingredienten door ieder, die er aan deelnam, werden meegebracht. Dit laatste schijnt mij voldoende aangeduid te worden door ἴδιον in vs. 21. Die ongeregeldheden bestonden hierin, dat men niet wachtte met den maaltijd te beginnen, totdat alle deelgerechtigden aanwezig waren. Dit blijkt uit προλαμβάνει in vs. 21, dat niets anders beteekenen kan dan „eerder nemen dan een ander”, maar vooral uit vs. 33. Voorts uit onmatigheid, ὃς δὲ μέθυει, vs. 21, die vs. 30 ons als eene zeer buitensporige doet kennen. Van het avondmaal is noch in vs. 20—22, noch in vs. 29 sq. eenige sprake. Maar daarvan is wel sprake in 23—28. Nu zou dit op zich zelf zeker geen voldoenden grond opleveren om die pericoop voor ingeschoven te verklaren. Maar die grond is wel aanwezig, als het blijkt dat hetgeen in vs. 23—28 vermeld wordt, geen verband houdt met het voorafgaande noch met het volgende. En dit is inderdaad het geval. Wat het verband met het voorafgaande aangaat, in vs. 22 aan het

slot verklaart de auteur, dat hij de Corinthiers, die zich aan de in vs. 21 aangegeven onbetamelijkheden schuldig maakten, niet prijst. Nu volgt er in vs. 23 ἐγὼ γὰρ enz. Ik prijs u niet, want.... de Heer Jezus heeft in den nacht, waarin hij overgeleverd werd, het brood genomen en na er den zegen over te hebben uitgesproken brak hij het en zeide: Dit is mijn lichaam dat voor u (verbroken wordt); doet dit tot mijne gedachtenis enz. Hoe kan de vermelding van dit feit nu het ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ motiveeren? Jezus heeft het avondmaal ingesteld te zijner gedachtenis, dus.... het moet bij het κυριακὸν δεῖπνον (wat niet hetzelfde was als de avondmaalsviering) betamelijk toegaan. Ieder gevoelt, dat de herinnering aan het historisch feit der avondmaalsinzetting geen grond kan opleveren voor de afkeuring van het onbetamelijk gedrag bij het κυριακὸν δεῖπνον. Als de auteur de wijze, waarop de discipelen met Jezus den Paaschmaaltijd hebben gevierd, hun ernst, hun broederlijken zin, hunne liefde voor den Heer geschilderd had; als hij den Corinthiers had toegeroepen: zie, gelijk het aan dien maaltijd toeging, zoo moest het ook gaan bij uwe gemeenschappelijke maaltijden, dan had hij zijn afkeurend oordeel over hen gemotiveerd. Maar nu dient γὰρ in vs. 23 voor het doel, waarvoor het bij zoo menige interpolatie gebezigd is, een schijnbaar verband te maken, waar werkelijk geen verband aanwezig is.

Evenmin sluiten v. 27 en 28 bij vs. 29 aan. In vs. 27 is sprake van een ἀναξίως eten en drinken van het avondmaalsbrood en den avondmaalswijn. Wat onder dat ἀναξίως te verstaan is, blijkt niet. Dit adverbium is een hapax legomenon, gelijk ook het adjectivum ἀνάξιος, dat alleen 1 Cor. VI: 2 voorkomt. Maar zooveel is duidelijk, dat onder „onwaardig" eten en drinken geen „onmatig" eten en drinken te verstaan is. Het feit, dat in vs. 27 van de avondmaalsviering gesproken wordt, sluit dit buiten. Onmatig gebruik van spijs en drank bij het avondmaal, dat geen δεῖπνον was, is eenvoudig ondenkbaar. Toch wordt in vs. 29 wel degelijk over onmatig eten en drinken gehandeld. Men vatte het μὴ διακρίνων τὸ σῶμα in 29b op gelijk men wil[1], uit vs. 30, vooral uit het διὰ τοῦτο, waarmee het aanvangt, blijkt luce clarius, dat in vs. 29 een gebruik van spijs en drank bedoeld wordt, dat voor

de gezondheid des lichaams nadeelige gevolgen had. Is dit zoo, waar blijft dan het verband tusschen vs. 27 en 28 en vs 29 sq.? Het is niet te vinden. Opmerkelijk is het, dat men getracht heeft zulk een verband te maken. De textus receptus voegt op gezag van eenige codices achter *πίνων*, vs. 29, *ἀναξίως* in. Zoo wilde men het laten voorkomen, dat in vs. 29 over hetzelfde gesproken wordt, als waarover in vs. 27 werd gehandeld. De lezing van den textus receptus is echter beslist de ware niet, maar zij geeft in elk geval steun aan ons beweren dat er tusschen vs. 29 sq. en de avondmaalspericoop geen verband hoegenaamd bestaat. Men behoeft geen verband te maken, waar het voor ieder reeds duidelijk aanwezig is.

Het bovenstaande geeft, naar wij meenen, aan het vermoeden, dat de pericoop vs. 23—28 een ingeschoven stuk is, eene groote mate van waarschijnlijkheid. Nog sterker dringt zich dit vermoeden aan ons op, als wij 1 Cor. XI : 23—28 vergelijken met X : 14—22, insgelijks eene pericoop, die over het avondmaal handelt. Wat is de beteekenis der avondmaalsviering volgens 1 Cor. XI? Dit blijkt duidelijk uit vs. 26 in verband met 24^b en 25^b. Het is een gedachtenismaal, waarbij het te doen is om de herdenking van 's Heeren dood. Dat het ook nog iets anders zou zijn, daarvan blijkt hier verder niets. En nu zie men 1 Cor. X : 16. Daar is *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*, of liever het drinken van dien beker, eene *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*; desgelijks het brood, dat aan het avondmaal gebroken wordt, eene *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. Wat dit beteekent, of hier eene werkelijke gemeenschap of het symbool daarvan bedoeld wordt, doet weinig ter zake. Ik voor mij denk liefst aan het symbool der gemeenschap met Christus. De werkelijke gemeenschap met Christus komt voor den geloovige tot stand door zijn geloof. In de *πίστις* zijn de Christus en de Christen één. Doch gelijk gezegd is, dit doet weinig ter zake. Want hetzij het avondmaal gemeenschap met Christus is, hetzij het die gemeenschap symboliseert naar de voorstelling van vs. 16, het is hier iets anders dan de verkondiging van 's Heeren dood, waarvan in 1 Cor. XI : 26 gesproken wordt. De herdenking van Jezus' dood moge bij de beteekenis, die in 1 Cor. X aan het avondmaal wordt toegeschreven, niet buitengesloten zijn, zij is in elk geval niet het eenige doel

van die godsdienstige plechtigheid, zooals dit in 1 Cor. XI wordt aangegeven; zij treedt niet eens op den voorgrond. De parallel, die in 1 Cor. X : 14—22 getrokken wordt, tusschen het avondmaal en de Joodsche en Heidensche offermaaltijden, bewijst dit ten overvloede voldingend. Die aan de Heidensche offermaaltijden deelneemt, bewijst daarmee, dat hij gemeenschap houdt met de booze geesten wier werk de afgoderij is. Die deelneemt aan de Joodsche offermalen, bewijst, dat hij niet alleen Jood van afkomst, maar ook van geloof is. Die aan het Christelijk avondmaal deelneemt, bewijst daarmee, dat hij van Christus is. Daarom kan men dan ook niet tegelijk het een en het ander doen; niet aan Joodsche of Heidensche offerfeesten deelnemen en ook aanzitten aan de tafel des Heeren. Waar zoo geredeneerd wordt, wordt de beteekenis van het avondmaal zeker vrij wat meer omvattend, dan waar men haar beperkt tot de herdenking van 's Heeren dood. Trouwens dergelijke beperking schijnt ons ook weinig in overeenstemming met de beteekenis, die den dood van Christus in de Paulinische theologie wordt toegekend. Men pleegt te zeggen: voor de Joden-Christenen was Jezus de Christus ondanks zijn kruis, voor Paulus juist om zijn kruis. Tot op zekere hoogte is die tegenstelling juist, maar toch alleen maar tot op zekere hoogte. Het is volkomen waar, dat in de Paulinische theologie het kruis geen ergernis meer is, maar even zeker is het, dat het feit, dat hij aan het kruis gestorven is op zich zelf Jezus nog niet tot den Christus maakt. Het is de opstanding, die bewijst, dat Jezus de Christus is, dat zijn dood niet is gelijk bij anderen de bezoldiging zijner eigene zonde, maar een dood *ὑπὲρ πάντων* (2 Cor. 5 : 15). Daarom wordt 1 Cor. XV : 16, 17 ook gezegd: „Want indien er geen dooden worden opgewekt, zoo is Christus ook niet opgewekt; en indien Christus niet is opgewekt zoo is uw geloof vergeefsch, zoo zijt gij nog in uwe zonden". Het geloof in Christus moet dus bepaald geloof zijn in de opstanding van Christus. Door die opstanding heeft hij den dood te niet gedaan en daarmee de heerschappij der zonde. Die zonde zou nog onbeteugeld heerschen, wij zouden nog in onze zonden zijn, indien niet in Christus de macht van een nieuw beginsel het *πνεῦμα ζωοποίουν* gebleken ware, cf. Rom. VI : 1—14, 2 Cor. V : 14 sq. en tal van andere plaatsen in de hoofdbrieven

meer. Nu is het waar, dat de opstanding den dood onderstelt, maar evenzeer, dat in het systeem der Paulinische theologie de dood van Christus zijne beteekenis eerst van de opstanding ontvangt. Rechtvaardigt dit niet den twijfel, of eene opvatting van de avondmaalsviering, waarbij hare beteekenis uitsluitend in het herdenken van Jezus *dood* wordt gesteld, wel Paulinisch is? Het avondmaal te beschouwen louter als gedachtenisviering van Jezus dood, schijnt mij te rationalistisch voor een auteur, die òf zelf Rom. VI schreef, òf althans een geestverwant was van den mysticus, van wien dat caput afkomstig is. Voor hem schijnt mij de mystieke beteekenis, die in 1 Cor. X aan het avondmaal gehecht wordt, veel passender toe.

Op grond nu van een en ander, wat hierboven in het kort door mij ontwikkeld is, meen ik de pericoop 1 Cor. XI : 23—28 voor een ingeschoven stuk te mogen verklaren. Natuurlijk valt daarmee ook vs. 26 en de daarin voorkomende toespeling op de parousie weg en ontvangt mijne overtuiging, dat het geloof aan 's Heeren wederkomst in het Paulinisch leerbegrip niet past, nieuwen steun.

Doch stellen wij, dat mijne gronden om 1 Cor. XI : 23—28 voor interpolatie te verklaren te zwak zijn om iemand te overtuigen, en het vermoeden van onechtheid dier pericoop als ongerechtvaardigd, althans al niet voldoende gerechtvaardigd, moet worden afgewezen; in dat geval zou ik willen vragen: is het wel zoo zeker, dat in den context vs. 26 op zijne plaats is? Het komt mij voor, dat dit betwijfeld mag worden. Men vrage zich eens af, waarvan het γὰρ in vs. 26 reden moet geven? Men kan wel met Meyer in zijn commentaar bij vs. 26 opmerken: „Worte Pauli, einen näher bestimmenden Beleg zu εἰς τὴν ἐμ. ἀναμν. aus der eigenen Praxis der Leser enthaltend" maar niemand zal beweren, dat daarmede γὰρ gerechtvaardigd is. Wat moet het motiveeren? De instellingswoorden van vs. 24 en 25 zeker niet. Maar wat dan? Moeten wij ons wellicht voorstellen, dat de auteur na het herhaalde: „doet dit tot mijne gedachtenis" zijne mededeeling afbreekt met eene opmerking in dezen trant: *want* dat is het nu juist; als gij van dat brood eet en van dien drinkbeker drinkt, dan verkondigt gij den dood des Heeren? Het kan zijn, maar waarschnlijk acht ik het niet. Immers waartoe zou het dienen in vs. 26 nog eens

te herhalen, dat het avondmaal eene gedachtenisviering is, als dit in vs. 24 en 25 reeds zoo uitdrukkelijk mogelijk te kennen gegeven is? Mij dunkt na vs. 24 en 25 zou men een „dus", een concludeerend en niet een redegevend voegwoord verwachten. Welnu dat hebben wij in vs 27, en als men dan ook vs 27 onmiddellijk aan vs 25 laat aansluiten, zal niemand kunnen zeggen, dat er een schakel in het redeverband wordt gemist. Inderdaad vs 26 bekleedt in deze pericoop geene onmisbare plaats. Wij geven toe, dat als er niets anders van te zeggen ware, de conclusie, dat vs 26 eene glosse is op eene of andere wijze in den tekst verzeild, niet gerechtvaardigd zou wezen. Maar vs 26 levert nog een ander bezwaar op. Hoe moet *καταγγέλλετε* vertaald worden, als indicativus of als imperativus? Vat men het als 2de pers. plur. praes. indicat. op, dan laat men hier den auteur tot zijne lezers zeggen: zoo vaak gij avondmaal viert, verkondigt gij den dood des Heeren *totdat hij komt.* Welbeschouwd sluit dit de onderstelling in, dat zijne lezers de parousie zullen beleven. Ging de auteur niet van die onderstelling uit, dan komt de toevoeging: *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* niet te pas. Maar dit past uitnemend, als men *καταγγέλλετε* voor een imperativus houdt en in vs 26 een voorschrift ziet, aan de geloovigen in het algemeen, zoowel die van het heden als van de toekomst, gegeven. „Verkondigt den dood des Heeren, totdat hij komt". Natuurlijk is hij wedergekomen, dan is er geen reden meer zijn dood te verkondigen. Terecht merkte reeds Theodorus naar aanleiding der slotwoorden van vs 26 op: *μετὰ γὰρ δὴ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν οὐκέτι χρεία τῶν συμβόλων τοῦ σώματος, αὐτοῦ φαινομένου τοῦ σώματος· Διὰ τοῦτο εἶπεν· ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ·*

Ik voor mij aarzel dan ook niet mij te scharen aan de zijde van die exegeten, die *καταγγέλλετε* als een imperativus opvatten. Het eenige bezwaar daartegen is *γὰρ* in den aanvang van het vers. Achter dat voegwoord past geen imperatief. Wij staan dus voor het alternatief, of *καταγγέλλετε* als imperatief op te vatten en *γὰρ* prijs te geven, of het verbum voor een indicativus te verklaren en *γὰρ* te behouden. Kunnen wij dit laatste niet doen, wijl wij vooral om het *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* hier meenen een algemeen voorschrift, dus een imperatief te hebben, dan moet *γὰρ* vervallen, d. w. z. dan blijkt, dat dit *γὰρ* oorspron-

kelijk niet tot vs. 26 behoort. Maar dan ook behoort vs 26 niet tot de pericoop 23—28.

Immers zonder γὰρ is er zelfs geen schijn van verband tusschen vs 26 en het voorafgaande, en γὰρ heeft uitsluitend moeten dienen om dien schijn in het leven te roepen, toen een of andere afschrijver het oorbaar achtte, den inhoud van vs 26 in de avondmaalspericoop in te lasschen.

Onze slotsom is dus, dat de pericoop 23—28 oorspronkelijk niet tot caput XI heeft behoord, en dat vs 26 oorspronkelijk geen deel uitmaakte van 23—28. Wij hebben dus een dubbelen grond voor onze meening, dat in 1 Cor. XI, zooals het uit de pen van den schrijver gekomen is, van de parousie geen sprake was.

Wij vestigen nu verder de aandacht op 1 Cor. III : 10—15. Om te kunnen beoordeelen of deze pericoop al of niet past in het verband, waarin zij thans voorkomt, dient men scherp in het oog te vatten, waarover de schrijver der 4 eerste hoofdst. van den eersten Corintherbrief heeft willen handelen. Het zij mij veroorloofd dit met de eigen woorden van den auteur uiteen te zetten. (1 Cor. I : 11 en 12[a]). „Want mij is aangaande u bekend gemaakt, mijne broeders! door die van Chloë, dat er twisten onder u zijn. Dit bedoel ik, dat een iegelijk van u zegt: Ik ben van Paulus; en ik van Apollos. (1 Cor. III : 5—6). Wie is Apollos dan, en wie is Paulus? Slechts dienaren zijn zij, door wie gij geloovig geworden zijt, en wel, zooals de Heer aan een iegelijk gegeven heeft. Ik heb geplant, Apollos heeft bevochtigd, maar God heeft den wasdom gegeven; (IV : 1) zóó beschouwe men ons dan als dienaren van Christus en beheerders van de verborgenheden Gods. (IV : 6[a]). Dit nu, broeders! heb ik op mij zelven en Apollos toegepast om uwentwil, (6[c]) opdat gij niet, de een voor den ander, u tegen elkander opblaast”.

Met die woorden, wordt naar mijne overtuiging, kort en zakelijk de quaestie uiteengezet, waar het in 1 Cor. I—IV over loopt. Men vatte dit niet zoo op, alsof ik met slechts deze verzen te citeeren zou willen beweren, dat alleen deze verzen als het werk van den oorspronkelijken auteur zouden moeten worden beschouwd. Dergelijke bewering zou ik niet

gaarne voor mijne verantwoording nemen. Wel houd ik mij overtuigd, dat 1 Cor. I—IV uit verschillende bestanddeelen is samengesteld, die niet bijeen behooren; wel acht ik het zeker, dat, ook nog nadat een of andere redacteur 1 Cor. I—IV in zijn tegenwoordigen vorm heeft gebracht, de tekst is geïnterpoleerd geworden, maar daarmee is allerminst gezegd, dat hetgeen door mij uit den tekst is geciteerd, de grondschrift van I Cor. I—IV zou zijn. Het citaat bedoelt niets anders dan, laat mij zeggen, eene beknopte inhoudsopgave der vier eerste hoofdstukken. Dat ik daarbij van I Cor. 1 : 12 het laatste gedeelte „en ik van Cefas, en ik van Christus" wegliet, is zeker niet toevallig geschied. Ik acht dat gedeelte van het vers vrij stellig geïnterpoleerd. Dit gevoelen hangt samen met mijne opvatting van het in deze hoofdstukken behandelde hoofdthema. De schrijver had vernomen aangaande de lezers, tot welke hij zich richt, ὅτι ἔριδες ἔν ὑμῖν εἰσίν I : 11. Er waren „twisten" te Corinthe. Waarover? Waren het twisten van dogmatischen aard, die de gemeente verdeelden? Was een deel der gemeente tot „een ander evangelie" overgegaan, gelijk het in Gal. 1 : 6 van de Galatiers heet? Er komt in de vier hoofdstukken niets voor, waaraan men het recht zou kunnen ontleenen die vraag bevestigend te beantwoorden. De Corinthiers worden niet berispt, omdat zij zich afgewend hadden van hem, die hun het Evangelie der genade verkondigd had. De geesel wordt niet gezwaaid over valschelijk ingeslopen broeders, die hen van de vrijheid in Christus tot de dienstbaarheid der wet wilden terugbrengen. Niets, van alles waardoor zich de Paulinische polemiek eigenaardig kenmerkt, wordt hier gevonden, Ik vraag, of dat hier ontbreken zou, als wij moesten aannemen op grond van 1 : 12, dat er zich te Corinthe o. a. eene Petrinische, wat toch wel niet anders kan beduiden, dan eene Joodsch-Christelijke d. i. anti-Paulinische partij gevormd had? Zou er in dat geval ook wel van ἔριδες te Corinthe gesproken zijn? Dat woord beteekent „twisten" maar twisten zijn nog geene partijschappen, σχίσμα, αἱρέσις, en die zou men te Corinthe gehad hebben, als er zich, om van andere partijen niet te spreken, tegenover de Pauluspartij eene Petruspartij gevormd had. Met ἔρις (en ἐρίζω) wordt in het gewoon Grieksch een strijd te kennen gegeven, waarbij de een boven

den ander den voorrang zoekt te verkrijgen, cf. Hom. Ilias II 555 en Od. VIII 371. Het beteekent dus oorspronkelijk „wedijver, wedstrijd”, welke oorspronkelijke beteekenis is verzwakt tot „twist, oneenigheid” in het algemeen. In die laatste beteekenis wordt het ook in singulari en plurali in het N. T. gebruikt, cf. Phil. 1 : 15, I Tim. 6 : 4, Rom. 1 : 29, 3 : 13 en bv. ook I Cor. 3 : 13. Men lette vooral op de laatstgenoemde plaats; daar staat ἔρις vereenigd met ζῆλος. Met die beide woorden wordt gekwalificeerd, dat te Corinthe de een zich van Paulus, en de ander zich van Apollos noemde. Niemand zal daarbij denken aan een σχίσμα, een αἵρεσις. Maar waarom dan daaraan wel te denken als in 1 : 11 van ἔριδες gesproken wordt. Om geene andere reden, dan omdat in vs. 12 ἐγὼ δε Κηφᾶ enz. te lezen staat. Maar liever dan aan het woord ἔρις eene beteekenis optedringen, die het niet bezit, laten wij vs. 12b vervallen, vooral nu uit alles wat er verder volgt, blijkt, dat hier werkelijk over ἔριδες en niet over σχίσματα of αἱρεσεις gehandeld wordt. En dat is inderdaad het geval. Men leze III : 5b—9, 21a, IV : 1, dan ziet men, dat de auteur zich beijvert, om van Paulus en Apollos te doen uitkomen, dat zij slechts „medearbeiders Gods, dienaren van Christus” zijn. Waarom hij hen voor zijne lezers in dat licht plaatst, is niet twijfelachtig, als men de vermaning leest van III : 21a „ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις.” Blijkbaar werd te Corinthe de waarde en beteekenis van Paulus en Apollos overschat. In verband met I : 12ª en III : 4 zal dit hierin bestaan hebben, dat die leden der Corinthische gemeente die door Paulus tot het evangelie gebracht waren, zich op dat feit beroemden tegenover hen, die door Apollos voor het Christendom waren gewonnen en omgekeerd. De eene partij stelde Paulus boven Apollos, de andere Apollos boven Paulus. Dat aan die voorkeur verschil van standpunt bij Paulus en Apollos ten groneslag lag; dat A. een *ander* evangelie dan P. verkondigd zou hebben, er blijkt niets van. Eerder mag het tegendeel worden afgeleid uit de omstandigheid, dat P. en A. *beiden* worden voorgesteld als medearbeiders Gods en dienaren van Christus. Dat zou zeker wel niet zijn geschied, indien zij als antagonisten tegenover elkaar hadden gestaan. Niet om den inhoud, maar om de wijze hunner evangelieprediking, werden door

een deel der Corinthische Christenen de verdiensten van Paulus door een ander deel die van Apollos verhevén. Het komt mij voor, dat hetgeen in II : 1—5 over Paulus eenvoudige evangelieverkondiging gezegd wordt, recht geeft dit te onderstellen. Doch al ware dit zoo niet, ik herhaal: van eenig dogmatisch verschil tusschen P. en A. blijkt niets hoegenaamd. De oneenigheden in Corinthe kunnen dus ook geene dogmatische geschillen zijn geweest; zij betroffen de *personen* van P. en A., niet *hunne leer*, zij waren ἔριδες, geen σχίσματα of αἱρέσεις. Maar juist daarom acht ik het onaannemelijk, dat in I Cor. 1 : 12, oorspronkelijk Cephas is vermeld geweest. Immers Paulus tegenover Petrus te verkiezen of Petrus tegenover Paulus, zou, ware dit te Corinthe geschied, getuigen van het bestaan van eene Joodsch-Christelijke en eene Heiden-Christelijke partij, van wier bestaan niets blijkt en die, zoo zij er geweest waren, den auteur van I Cor. I—IV zeker geheel andere dingen zouden hebben doen schrijven, dan hij na geschreven heeft. Daarenboven ware in 1 : 12 Cephas oorspronkelijk genoemd, dan zou men zijn naam in het volgende betoog verwachten terug te vinden. En nu is het waar, dat hij nog eenmaal voorkomt III : 22, maar zoo, dat hij zonder eenig bezwaar uit den tekst gemist kan worden. Overal elders wordt alleen van Paulus en Apollos gesproken, en ik meen, dat dit zeker niet geschied zou zijn, indien naar de tegenwoordige lezing van I : 12 te Corinthe, o. a. Petrns tegenover Paulus was geplaatst. Hebben wij daarenboven in IV : 6a niet eene rechtstreeksche aanwijzing, dat van Cephas in het geheel geen sprake is geweest? Als er in het voorafgaande ook over Cephas gehandeld was, dan zou dit hier wel niet verzwegen zijn, vooral niet als men bedenkt, dat waar Cephas tegenover Paulus werd gesteld, het voor den auteur zeker van belang zou zijn geweest, van dezen aan te toonen, dat hij zoo goed als Paulus, slechts een medearbeider Gods en een dienaar van Christus was [1]).

---

1) Over het ἐγὼ δε χριστοῦ in I : 12b acht ik het niet noodig hier te spreken. Ook deze woorden houd ik voor geinterpoleerd. In III : 23a schijnt mij de verklaring dier interpolatie te vinden. De onmogelijkheid om van die zoogenaamde Christuspartij zich eene bevredigende voorstelling te vormen, is voor het vermoeden van interpolatie zeker niet ongunstig.

Ik heb hierbij tamelijk uitvoerig stilgestaan, omdat mijne opvatting van hetgeen oorspronkelijk den inhoud uitgemaakt heeft van de 4 eerste hoofdstukken van den eersten brief aan de Corinthiers mijn oordeel over de pericoop III : 10—15 bepaalt. Naar mijne overtuiging hadden de ἔριδες te Corinthe niets te maken met leerstellige geschillen en heeft de auteur van 1 Cor. I—IV daarover niet gehandeld. Hij heeft alleen gewaarschuwd tegen het hechten van te groote waarde aan de personen van Paulus en Apollos. Maar wat zien wij nu in III : 10—15? In die pericoop is geen sprake van de verschillende waardeering der personen van Paulus en Apollos door de gemeente van Corinthe, hier wordt melding gemaakt, ten eerste van den grondslag, waarop het gebouw der gemeente is opgetrokken, en daarvan wordt verklaard, dat hij de eenig mogelijke is; ten andere van hetgeen op dat fundament wordt gebouwd, waarvan de blijvende of de vergankelijke waarde aan het licht zal treden. Hier is dus geen sprake van eene subjectieve waardeering van de personen der evangeliepredikers, maar van de objectieve waarde van hun werk. De auteur van deze pericoop schijnt dus het oog te hebben op lezers, in wier midden de quaestie gesteld was, wat het kenmerk van het ware evangelie is, m. a. w. met lezers onder welke dogmatisch verschil verdeeldheid had verwekt. Die III : 10 sq. schreef dacht niet aan ἔριδες maar aan σχίσματα, die er reeds waren of dreigden te komen. Van eene gelijkstelling van Paulus en Apollos hier dan ook geen spoor. Hier hebben wij de „σοφὸς ἀρχιτέκτων" die den eenig juisten grondslag legt, aan den eenen kant en aan den anderen kant „ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ". Dat de eerste de meeste is spreekt van zelf. Ten overvloede wordt vs. 12 en 13[a] van den laatste nog gezegd, dat het nog blijken moet of zijn werk wel eenige waarde bezit. Zijne minderheid tegenover den σοφὸς ἀρχιτέκτων springt dus duidelijk in het oog.

Is hier, zoo vragen wij, dezelfde auteur aan het woord die in III : 8[a] verklaarde: „ὁ φυτεύων δέ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν"? Ik kan het niet gelooven. Maar daar is nog meer wat mij belet deze pericoop aan een Paulinisch auteur toe te kennen. In vs. 10 komt de uitdrukking voor „κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι". Hier wordt χάρις gebruikt in den zin van

eene goddelijke gave aan een bepaald persoon geschonken, in casu hierin bestaande, dat iemand door God in staat gesteld was een σοφὸς ἀρχιτέκτων te zijn. Een dergelijk gebruik van χάρις moge hier en daar in de Paulinische litteratuur nog verder aan te wijzen zijn, vooral in de kleinere brieven, stellig is deze opvatting in strijd met de beteekenis, die χάρις doorgaans heeft. Ik wijs verder op het weinig Paulinische μισθὸν λήμψεται in vs. 14 aan het slot. De idee, loon naar werken, is aan het Paulinisme al even vreemd als het woord μισθός zelf, dat behalve 1 Cor. III : 8, 14 nog maar alleen voorkomt 1 Cor. IX : 17, 18 en Rom. IV : 4. Zoo ongebruikelijk is ook het verbum ἐποικοδομεῖν, en met ἐπί cum acc. komt het zelfs nergens voor dan hier. De beide overige plaatsen, waar wij het in de Paulinische geschriften vinden zijn Kol. 2 : 7, waar het ἐν cum dat., en Eph. 2 : 20, waar het ἐπί cum dat. bij zich heeft. Aan die laatstgenoemde plaats doet de geheele pericoop 1 Cor. III : 10—15 bijzonder denken en het is zeker nog al opvallend dat οἰκοδομή in Eph. 2 : 21 in dezelfde beteekenis voorkomt als 1 Cor. III : 9b. Alleen op deze twee plaatsen beteekent het in de Paulinische brieven: „gebouw, οἰκοδόμημα" terwijl het elders overal: „opbouw, stichting, οἰκοδόμησις" beteekent, cf. de Lexica in voce.

Het komt mij voor, dat die overeenstemming met den Epheserbrief het vermoeden van interpolatie ten aanzien van 1 Cor. III : 10—15 niet verzwakt. Vermelden wij nu ten slotte nog, dat in vs. 10 de σοφὸς ἀρχιτέκτων een hapax legomenon is, dan hebben wij, naar wij meenen, genoeg aangevoerd om ons te vrijwaren voor de beschuldiging dat wij op lichtvaardige gronden deze pericoop voor een ingeschoven stuk houden. Midden in eene redeneering, als in het begin en de slotverzen van cap. III gehouden wordt, passen vs. 10—15 niet. Het is dan m. i. ook onmogelijk aan te geven hoe zij met het onmiddellijk voorafgaande samenhangen. De commentatoren zeggen, dat wij in 10—15 eene nadere uitwerking hebben van het οἰκοδομή in vs 9. Meyer laat zich aldus hooren naar aanleiding van vs. 10 „Das erstere Bild (γεώργ.) hat dem Vorherigen zu „Grunde gelegen (vs. 6—8); das zweite, neue Bild (οἰκοδ.) „wird nun im Folgenden festgehalten bis vs. 15, und zwar so, „dass Paulus zuerst die Verschiedenheit von seiner und An-

„derer Arbeit an diesem Bau angiebt, und dann auf die Ver„antwortlichkeit übergeht, welche der Nachbauende auf sich „habe”. Wie dit nu voor eene verklaring houdt van het verband van vs. 10 sq. met het voorafgaande, is met weinig te vreden. Wel beschouwd zegt Meyer, dat vs. 10 sq. alleen verband houdt met het woord *οἰκοδομή* in vs. 9 m. a. w. dat er overigens geen verband valt aan te wijzen. Juist wat wij beweren, maar zou het dan niet rationeeler zijn om het woord *οἰκοδομή* in vs. 9 voor den met opzet aangebrachten kapstok te houden, om er vs. 10 sq. aan op te hangen. Men lichte dat eene woord eens uit den tekst, dan springt het eerst recht in het oog, hoe weinig samenhang hier te vinden is. Ontbreekt een bekoorlijk logisch verband tusschen onze pericoop en hetgeen daaraan voorafgaat, van verband met hetgeen er op volgt is evenmin sprake. Het best overtuigt men zich hiervan, als men nagaat de vruchtelooze pogingen der commentaren om vs. 16 met het voorgaande te verbinden. Zelfs in de oogen van Meyer kunnen zij geen genade vinden. „Nein”, zegt hij, „mit vs. 16 beginnt ein *neuer* Theil der Rede”. Daarin zal Paulus den Corinthiers „zu Gemüthe führen, was für eine *οἰκοδ. θεοῦ* sie seien”. Jammer maar, dat dit nieuwe deel der redeneering terstond weer eindigt, zonder dat men omtrent den aard van de *οἰκοδομὴ θεοῦ* ook maar iets wijzer geworden is, terwijl wij met vs. 21 weer in het oude zog varen, waarin wij den auteur in het begin van caput III hebben zien zeilen.

Houd ik op de boven uiteengezette gronden de pericoop III : 10—15 voor ingeschoven, meen ik mitsdien te mogen zeggen, dat in 1 Cor. III van geene parousie oorspronkelijk sprake was, ik wil thans, evenals wij bij de behandeling van 1 Cor. XI : 23—28 gedaan hebben, onderstellen dat er tegen 1 Cor. III vs. 10—15, in zijn geheel beschouwd, geene verdenking zelfs van interpolatie rijzen kan. Maar dan vraag ik ook hier: past in deze pericoop wel hetgeen daarin voorkomt over de parousie? Want het is, naar de gewone opvatting, de dag *κατ' ἐξοχὴν*, de dag der parousie, die met *ἡ ἡμέρα* in vs. 13^{b} bedoeld wordt., cf. Hebr. 10—25. Is echter die gewone opvatting juist? Ik meen dit te mogen betwijfelen. Men ziet in *ἡ ἡμέρα* den dag der parousie aangeduid, uitsluitend om hetgeen er over het vuur en zijne werking wordt gezegd. Van

eene wederkomst des Heeren „in het vuur" wordt slechts, behalve op onze plaats, II Thess. I : 8 gesproken. Daar wordt gewaagd van eene ἀποκάλυψις τοῦ κυρὶοο Ιησοῦ ἐν πυρὶ Φλογὸς. Overigens vindt men die voorstelling van een wereldbrand ter gelegenheid van de parousie nergens in de Paulinische litteratuur terug. Plaats ik mij nu op het standpunt van hen, die deze pericoop in den context niet misplaatst achten, en die haren Paulinischen oorsprong niet betwijfelen, dan moet de zooeven gemaakte opmerking, dat er voor 1 Cor. III : 13^b geen andere parallel te vinden is, dan II Thess. I : 8, zoo wij meenen, de vraag doen opperen: zou het ook mogelijk zijn, dat hetgeen in vs 13, 14 en 15 over het vuur voorkomt, eene inlassching is in den tekst? Er bestaat nog meer aanleiding om die vraag te stellen. Wat is het subject van ἀποκαλύπτεται? De geleerden zijn het er niet over eens. Deze maakte ἡμέρα tot subject, gene denkt zich als subject: τὸ ἔργον. Mij dunkt, dat noch het eene noch het andere is aantenemen. Te lezen: „de dag wordt geopenbaard in vuur", geeft geen zin. Een dag wordt niet geopenbaard; geopenbaard wordt alleen datgene wat vóór de openbaring reeds aanwezig was, maar verborgen bleef. De dag is er niet, vóórdat hij aanbreekt en dat aanbreken kan men geen ἀποκαλύψις noemen.

Te lezen: „het werk wordt in het vuur geopenbaard" levert eene tautologie op met het onmiddelijk volgende. Daarenboven kan men wel van de kwaliteit van het werk, niet van het werk zelf zeggen, dat het in het vuur geopenbaard wordt. Het komt mij voor, dat II Thess. I : 8 duidelijk aangeeft, dat het subject van ἀποκαλύπτεται niets anders kan zijn dan de Heer Jezus. Daar is immers ook sprake van eene ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ιησῦυ ἐν πυρὶ Φλογός. De Heer verschijnt in vuur op den jongsten dag. Is deze opvatting juist, dan hebben wij hier wederom eene aanwijzing naar ik meen, dat de parousie in deze pericoop is gebracht. Stel de anteur zelf had vs 13 geschreven, zou hij dan verzuimd hebben het subject van ἀποκαλ aantegeven? Zeker wel niet. Wel kan dergelijk verzuim verwacht worden bij eene aanteekening in margine, zooals wij, naar ik meen, in vs 13^b voor ons hebben, eene aanteekening, dienende tot verklaring van ἡ ἡμέρα, welke verklaring evenwel op misverstand berustte. De glossator vatte ἡμέρα op als

den dag van 's Heeren wederkomst. Om nu te verklaren, hoe ieder werk openbaar zal worden op dien dag des Heeren, teekende hij in margine aan: dewijl hij in vuur geopenbaard wordt, *hij* d. i. niet naar de eischen der grammatica, maar in den geest van den kantteekenaar, *de Heer Jezus*. Zoolang nu die aanteekening in margine bleef, leverde het niet noemen van het subject van *ἀποκαλ.* geen bezwaar; het sprak van zelf, dat men aan Jezus dacht. De moeielijkheid ontstond eerst toen de glosse in den tekst verzeild raakte; toen had het subject moeten uitgedrukt worden. Dit is echter niet geschiedt, en dat juist is voor ons het middel om de glosse als zoodanig te onderscheiden. — Ik beweerde zoo even, dat de glossator de beteekenis van *ἡμέρα* in den context niet verstond, toen hij in dat woord de aanduiding zag der parousie. Dat *ἡ ἡμέρα* gebruikt kan worden en wordt om den dag bij uitnemendheid, den dag van 's Heeren wederkomst aan te duiden, ontken ik niet, maar de vraag is, of dit hier geschiedt. Of hier aan de parousie gedacht kan worden, moet uit het verband blijken, vooral uit de beteekenis, die te hechten is aan vs 12, waarin gespecificeerd wordt, wat in vs 13 in het algemeen heet, *ἑκάστου τὸ ἔργον*. „Diese verschiedenen Baustoffe bedeuten die verschiedenen Doctrinen", zegt Meyer in zijn commentaar. In vs 12 zou dus gezinspeeld worden op de dogmatiek der verschillende Christelijke leeraars [1]). Anderen denken bij vs 12 aan de vruchten, voortgebracht door den arbeid van den leeraar in de gemeente, aan den zedelijken of onzedelijken toestand der gemeenteleden, of in het algemeen aan de wijze waarop het leeraarsambt bekleed wordt. Aan welke beteekenis de voorkeur moet gegeven worden, laat ik onbeslist, daar mij noch bij de eene, noch bij de andere de parousie schijnt te passen, althans niet, zooals zij hier wordt voorgesteld [2]. Dat de blijvende of

1) Als die beteekenis aan vs 12 gehecht moet worden, schijnt mij daarin een nieuw bewijs geleverd voor den niet-Paulinischen oorsprong der pericoop. — Eene dergelijke doctrinaire, intellectualistische opvatting van de evangelieverkondiging, als zou zij uit de prediking van „Doctrinen" bestaan, is stellig niet de opvatting, die daarvan in de hoofdbrieven gehuldigd wordt.

2) Zou het ook mogelijk zijn, dat in vs 12 *χρυσόν*, *ἄργυρον* enz. in den tekst is gebracht en dat oorspronkelijk zich vs 13a onmiddellijk aansloot aan *τοῦτον* in vs 12? Vs 12b zou dan moeten dienen om te doen zien, hoe in vs 13b van ieders werk gezegd kon worden: „*ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει*". Hoe het vuur van den

vergankelijke waarde der „verschiedenen Doctrinen” eerst op den jongsten dag zou blijken en dan nog wel in de vuurproef van den wereldbrand is eene ongerijmdheid en anders niet. In elk geval is het on-Paulinisch het oordeel over de waarde en de waarheid der evangelieprediking te verschuiven tot den dag der parousie. Men denke eens aan 1 Cor 9 : 2 „het zegel mijns apostelschaps zijt gij”, en aan de heftige polemiek, die in de brieven tegen de predikers van „een ander evangelie” pleegt gevoerd te worden. Daarbij past een dergelijk abstentionisme, dat het onkruid met de tarwe laat opgroeien tot den dag des oogstes, zeker al zeer weinig. — Past de parousie beter bij die opvatting van vs 12, die daar van de vruchten der evangelieprediking gesproken vindt? Stellig niet, naar ik meen. De zedelijke toestand der gemeenteleden onder den invloed des Evangelies, zal dan toch zeker wel eerder openbaar worden, dan op den jongsten dag. Daarenboven zou het zeker ook nog al onbillijk zijn de waarde van het werk van den evangeliedienaar aftemeten naar de vruchten die het draagt voor het zedelijk leven der gemeentenaren. Wat dan van Paulus zelven te zeggen, die de gemeente te Corinthe gesticht had, en in dezen zelfden brief tal van verkeerdheden, en daaronder ergerlijke, bij zijne geestelijke kinderen berispt, althans voorgesteld wordt dit te doen? Evenmin weet men, wat de parousie hier te maken heeft, als men in vs 12 denkt aan de wijze waarop het leeraarsambt bekleed wordt. Of dit goed of slecht zal zijn geschied, waarlijk dat zal eerder openbaar geworden zijn, dan bij de wederkomst des Heeren. Kortom het verband verbiedt bij ἡ ἡμέρα te denken aan „den grooten dag”. Dat is dan ook door vele uitleggers gevoeld. Grotius vertaalt ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει door „dies docebit” in den zin van: „de tijd zal het leeren”, en zoo doen meer anderen, naar het mij voorkomt terecht. Meyer zegt daarvan: „Dem *folgenden* Contexte fremd”, en dat is zoo, als men het volgende leest naar den gewonen tekt. Daartegenover kan men echter zeggen: „door het verband met het voor-

---

parousie-dag het werk van Christen-leeraars kon beproeven, was op zich zelf zeker vrij onverstaanbaar. Om het verstaanbaar te maken, werd dat werk met goud, zilver, vergeleken. In verband hiermee verdient het opmerking, dat een dergelijk beeld, als in vs 12b gebruikt wordt, in de Paulinische brieven geheel op zich zelf staat. Zelfs de woorden zijn meest hapax legomena.

afgaande geëischt", en daarin eene reden te meer vinden om in den wereldbrand van vs 13 sq. een glosseem te zien, dat aan misverstand van ἡ ἡμέρα zijn ontstaan te danken heeft.

Ik wijs ten slotte nog op het zonderlinge slot van vs 15: „αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός, hij zelf zal behouden worden maar zoo als door vuur heen". Wat een getob hebben die woorden al niet aan de uitleggers bezorgd, vooral in verband met het voorafgaande ζημιωθήσεται. Bij dit laatste woord teekent Meyer aan: sc. τὸν μισθόν d. w. z. hij zal *zijn loon* inboeten. Dat loon is natuurlijk ontleend aan vs 14. Dat op die wijze aan de eigenlijke beteekenis van ζημ. geweld wordt aangedaan, springt naar mijne meening, duidelijk in het oog. Het verbum in het activum beteekent: „schade toevoegen" en van deze grondbeteekenis is de beteekenis „straffen" afgeleid. In het passivum is dus de beteekenis; „schade beloopen, lijden, gestraft worden". Nu kan van iemand, die zijn loon inboet, zeker gezegd worden dat hij schade lijdt, als nml. dat loon verdiend is, hem rechtens toekomt. Maar daarvan is hier geen sprake.

Er is sprake van sommigen, die, op den grondslag in Christus gelegd, werk van duurzame waarde hebben geleverd. Zij zullen loon ontvangen. Daarentegen zijn er anderen, die werk hebben geleverd, wat de vuurproef niet kan doorstaan, die dus m. a. w. niet hebben gearbeid, zooals zij behoorden te doen, hunne taak niet naar behooren hebben verricht. Zij zullen .... ieder verwacht dat er nu zal volgen: gestraft worden. Immers tegenover loon staat niet: geen loon, maar straf. Welnu dat staat er dan ook werkelijk, als men ζημιωθήσεται maar bij de vertaling tot zijn recht laat komen. Waarom Meyer en anderen dit niet doen? Alleen om het volgende: αὐτὸς δὲ σωθήσεται. De straf waarvan gesproken wordt, zou natuurlijk zijn buitensluiting buiten het Messiaansche heil, maar wat dan te maken van: hij zelf zal behouden worden, d. w. z. in het Messiaansche heil ingaan? Om uit die moeielijkheid te geraken, moest de beteekenis van ζημ. verzwakt. Om de curiositeit citeer ik hier, wat in Meyer's commentaar naar aanleiding van Lucas IX : 25 gezegd wordt, speciaal van de daar voorkomende woorden: „ἑαυτὸν δε ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς". Meyer zegt: „Wenn er ... sich selbst aber verloren oder eingebüsst haben wird (ἢ nicht

gleich καί, sondern für den nämlichen Begriff ein anderes Wort einführend)" Dus hier is ζημιωθείς synoniem met ἀπολέσας. Wat daaronder te verstaan is wordt dan verder nog nader aangeduid met deze woorden: „Vom Messiasreiche ausgeschlossen". Is dit niet opvallend? Hier stelt Meyer ons tegenover Meyer in 't gelijk, als wij beweren dat ζημ. in 1 Cor. III : 15 beteekent: „hij zal gestraft worden" en wel met de straf van uitsluiting uit het Messiasrijk. Maar hoe dan nu vs. 15ᵇ te verklaren, waar, naar Meyers verklaring van αὐτὸς δὲ σωθήσεται te lezen staat: „Er selbst aber wird die Messianische σωτηρία erlangen", d. w. z. waar geponeerd wordt wat onmiddellijk van te voren genegeerd is? Door aan te nemen dat vs. 15ᵇ eene glosse is, eene glosse, waarvan het ontstaan zich m. i. gemakkelijk laat verklaren. Wat is het geval? De onbekende, die in deze pericoop het vuur van den wereldbrand had geintroduceerd, dus die 13ᵇ (van ὅτι af) tot 15ᵃ (aan αὐτὸς toe) aan 13ᵃ had toegevoegd, zag één ding over het hoofd, nml. dat in vs. 10—13ᵃ gesproken werd van bouwen op den eenig waren grondslag in Christus gelegd.

Hetgeen de een daarop bouwt, moge van meer waarde zijn, dan het werk van een ander, maar ook het minder waardige heeft dan toch nog altijd waarde. Er kan dus wel beschouwd geen sprake zijn van loon voor den een en straf voor den ander, maar alleen van meer of minder loon naar mate van de waarde van het werk. Dat zag de glossator van 13ᵇ — 15ᵃ over het hoofd, maar dat zag hij die aan vs. 15 het slot toevoegde zeer goed in, en juist daarom corrigeerde hij de voorafgaande foutieve tegenstelling van loon en straf door de toevoeging van αὐτὸς δὲ σωθήσεται enz. Het werk mocht dan al op den dag des oordeels geene blijvende waarde blijken te bezitten, hij die het had gewerkt, had dan toch in elk geval op Christelijken grondslag gestaan, was een Christen geweest, en dus ook waard, dat hij behouden werd.

Mijn gevoelen komt dus wat 1 Cor. III: 10—15 betreft hierop neer. Ik houd de pericoop voor een ingeschoven stuk. Doch afgezien van dit oordeel, is hier oorspronkelijk van de parousie geen sprake geweest. Vs. 13ᵇ—15ᵃ zijn eene glosse ter verklaring van het misverstane ἡμέρα. Nadat deze glosse in den tekst gekomen was, heeft deze nog twee veranderingen

ondergaan, de eerste is de toevoeging van vs. 12 van τοῦτον af tot het einde; de tweede bestaat in het slot, dat aan vs. 15 is aangebracht. De gronden voor dit gevoelen zijn boven in het breede uiteengezet en behoeven hier dus niet herhaald.

Nu zijn er nog meer plaatsen uit den eersten brief aan de Corinthiers te bespreken. Om thans niet te uitvoerig te worden stellen wij dit echter uit tot een volgend artikel.

Idaard, Maart 92. J. A. BRUINS.

BRONNEN VOOR DE KENNIS VAN HET FRIESCHE HEIDENDOM.

HET LEVEN VAN DEN HEILIGEN LIUDGER, BESCHREVEN DOOR ALTFRID.

I.

Het onderzoek naar de geschiedenis van den godsdienst der Germanen wordt bemoeielijkt bovenal door de schaarschheid en de armoede der bronnen. Het minste geldt dit van Scandinavië en IJsland; verre van daar een rijkdom aan bouwstoffen aan te treffen als b.v. in Griekenland, bezitten wij toch in de IJslandsche letterkunde onwaardeerbare bijdragen voor onze kennis van het heidendom op dat eiland en in Noorwegen. Het geldt inzonderheid van de zuidelijker Germanen: die hunne godsdienstige denkbeelden en gebruiken wil leeren kennen gevoelt telkenmale pijnlijk hoe spaarzaam de berichten hem toekomen. Wel is waar vermag Elard Hugo Meyer, in zijne onlangs verschenen „Germanische Mythologie", blz. 15 tot 60 van zijn kompres gedrukt boek te vullen met een overzicht der „Quellen", maar uit de angstvalligheid, waarmede hij ook de nietigste mededeelingen van Romeinsche schrijvers opneemt blijkt maar te meer, dat het hier is „pauperis est numerare pecus".

Het mag daarom der moeite waardig geacht worden, niets aan de aandacht te laten ontsnappen wat die armoede lenigen kan en scherp toe te zien op alles wat onze kennis zou kunnen vermeerderen. Een bijdrage daartoe wensch ik in dit artikel te leveren. In de maand Januari van dit jaar had ik de eer op te treden voor het „Friesch Genootschap van Geschied-,

Taal- en Oudheidkunde", met een voordracht over een der bronnen voor onze kennis van het Germaansche, spec. Friesche, heidendom. Aangevuld en hier en daar gewijzigd moge het daar gesprokene in de volgende bladzijden eene plaats vinden.

Eene zeer belangrijke groep van bronnen vormen de levensberichten van christenzendelingen onder de heidensche bewoners dezer landen. Één dier biografieën kies ik ter toelichting der stelling, dat eene nauwgezette lezing ons het een en ander leeren kan voor den godsdienst der heidensche Friezen: Altfridi vita sancti Liudgeri.

Uit deze beperkende omschrijving van ons onderwerp volgt reeds aanstonds, dat het ons niet te doen is om Liudger zelven, zooals b.v. wel het geval was in een vóor 32 jaar verschenen academisch proefschrift van G. Paris, „Disquisitio de Liudgero, Frisionum Saxonumque apostolo". Bij de daar genoemde literatuur voege men nog: Pingsmann, der heilige Liudger, Freiburg 1879.

Evenmin behoeven wij ons intelaten met een kritisch onderzoek, noch naar de onderscheidene codices, waarin Altfrid's geschrift ons bewaard bleef, noch naar de overige levensberichten van Liudger, door anderen opgesteld. Wij leggen tot grondslag van ons onderzoek den tekst, zooals die uit de beste handschriften is opgenomen door Pertz in zijne „Monumenta Germaniae historica", Tomus II, pag. 403 ss.

Ik heb geen recht te verwachten, dat men mij op mijn woord gelooven zou, als ik zeg, dat wij eene levensbeschrijving als die van Liudger tot het aangegeven doel gebruiken mogen. Daarom zij het mij vergund, dat recht te handhaven met eene verwijzing naar een der laatste schrijvers over Germaansche mythologie, E. Mogk, in Paul's „Grundrisz der Germ. Philologie", I, 985: „Ein lebhaftes, bisher zu wenig beachtetes Bild der heidnischen Zustände, kurz vor Einführung des Christentums, gewähren die Lebensbeschreibungen der alten Heidenbekehrer". Later wijst hij in het bizonder op ons „Altfridi vita Liudgeri". In Duitschland zijn de vitae Bonifacii, Willehadi, e. a. gebruikt door von Richthofen, in zijn voortreffelijk boek over de „Friesische Rechtsgeschichte", waarvan een deel gewijd is aan den godsdienst der heidensche Friezen.

Nog zij opgemerkt, dat Altfrid betrouwbaar is. Hij was de tweede opvolger van Liudger in het bisdom Munster. Gestorven den 12den April 849 schreef hij zijn boek tusschen 839 en zijn sterfjaar en ontleende de stof er voor aan de berichten van ooggetuigen, leerlingen en bloedverwanten van den heilige. In zijne opdracht aan de „geliefde broeders en kloosterlingen van de abdij van den H. Verlosser", verklaart hij de pen te hebben opgevat op hun dringend verzoek om iets te mogen vernemen van het leven van Liudger, opdat zijn eerbiedwaardig voorbeeld velen ter opbouwing wezen mocht — Pertz II, 404.

Eindelijk nog dit. Liudger, Fries van geboorte, ziet het eerste levenslicht ± 745, want hij herinnert zich nog den martelaar Bonifacius, die in 755 wordt vermoord. Hij „reist tot God" — migravit ad Dominum, vita L. II, 7; zóo luidt de treffende uitdrukking in de oude levensberichten voor deze rondreizende Evangelie-verkondigers — den 26sten Maart 809. De jaren zijner werkzaamheid in Friesland vallen na 775.

Deze tijdsbepaling vindt hier hare plaats om er op te wijzen, dat Liudger dus gewerkt heeft in het nog heidensch Friesland. Standvastig worden de Friezen van zijne dagen betiteld als een heidensch volk — „pagana gens Fresonum" —; Bonifacius' tocht van Utrecht naar Dockum wordt met de schrilste kleuren als levensgevaarlijk geschilderd; eene oorkonde van Karel den Groote van vóor 775 maakt melding van Utrechtsche monniken en kanunniken, die de heidenen tot het Christendom bekeeren [1]). Natuurlijk geldt dit heidensch karakter het minste van zuidelijk Friesland d. i. van den Sinkfal — het Zwin bij Brugge — tot aan het meer Flevo; in veel meerder mate reeds van midden Friesland, van Flevo tot aan de Lauwers — Laveke, Lobeki, Laubach, Woudbeek —; geheel van noordelijk Friesland, van de Lauwers tot in het tegenwoordig hertogdom Sleeswijk.

Altfrid begint, gelijk het een goed biograaf betaamt, met het een en ander mede te deelen van Liudger's ouders en

1) De tekst bij von Richthoven, a. w. II, 371, 417.

grootouders — Vita I, 1. In de dagen dan van Radboud — bedoeld wordt de eerste koning van dien naam, gestorven in 719 — leeft er in het Friesche land een edelman, Wursingus, die „ofschoon hij het geloof in de H. Drieëenheid nog niet kende, echter een steun der armen, een verdediger der verdrukten, in het rechtspreken rechtvaardig was". Later — I, 4 — heet het nog van hem, dat bisschop Willebrord hem zeer op prijs stelde om zijne trouw, zijne bemindheid bij allen en zijne kuischheid. Hij neemt dus eene plaats in in die breede rij van heidenen, die om hunne rechtschapenheid geroemd worden, zooals zij vooral in de Noorsche en IJslandsche sögur voorkomen. Als type der soort mag de IJslander Njall vermeld worden. Van hem verhaalt de Njalssaga, opgeteekend in dat zuidelijk deel van IJsland, dat aan saga's zoo arm is, maar in dit lied een kunstwerk geleverd heeft van fijne karakterschildering en zedelijke kracht. Om zijne rechtschapenheid en wijsheid is Njall boven anderen beroemd, een der verstandigste en tegelijk voortreffelijkste mannen, van wie de IJslandsche geschiedenis weet [1]).

Tot deze edele vertegenwoordigers van het heidendom mag dan ook de Fries Wursingus gebracht worden. Zijne deugd beschermt hem evenwel niet tegen Radbouds aanslagen, die het zelfs op zijn leven toelegt. Daarom vlucht hij — 714 — naar Grimoaldus koning der Franken, in wiens land hij den doop aanneemt. Radboud, zijn einde voelende naderen, vraagt Wursingus terug te keeren en, als hij weigert, dat hij hem dan althans een zijner zonen zenden wil. Aan dit verzoek voldoet de vader. Zijn jongste zoon, Thiathgrimus keert naar Friesland terug, wordt door Radboud met groot eerbewijs ontvangen en in zijns vaders goed hersteld — I, 3.

Ook Wursingus betreedt nog eenmaal den vaderlandschen bodem als Karel koning geworden is en komt onder de bescherming en in de vriendschap van Willebrord te wonen in „Suabsna juxta Trajectum" — I, 4 — ook wel Suahsna en, in het berijmde leven van Liudger, Sualisna genoemd. Met

1) Cf. Njalls S. c. 129. Paul's „Grundriss" II, 122. Maurer, „Bekehrung" enz. I, 235; II, 130. Lasonder, „Sage van Thorwald Kodransson enz. blz. 119. Dasent, „The story of burnt Njall".

van den Bergh in zijn „Handboek enz.” is dit te houden voor Zuilen a/d Vecht.

Na den dood van Willebrord duurt de vriendschap van Wursingus met Bonifacius voort, totdat deze „om het geloof in Christus met het martelaarschap gekroond wordt en den laatsten adem uitblaast in het vlek, dat Astrache heet, op de plaats, die Doccinga genoemd wordt, zooals ook de geschriften over hem getuigen.”

Het ligt niet binnen het bestek van dit opstel, van dezen moord op Bonifacius — 5 Juni 755 bij Dockum aan de Bordene — te spreken. Hij is van vele zijden voldoende toegelicht. Behalve in ons geschrift wordt er melding van gemaakt in Anskar's „Vita Willehadi”, cap. 2 en uitvoerig natuurlijk in Willibald's „vita Bonifacii”, cap. 36 en 37 [1]). Over de topographie van Ostrache — thans Oostergoo — zal later nog gehandeld worden.

Na den dood van Wursingus huwt zijn, reeds vermelde, zoon Thiathgrimus met Liafborg. Uit dit huwelijk wordt Liudger geboren.

Het is hier de plaats eene opmerking in te lasschen over de eigennamen in Liudgers familie. Zij bevatten alle vingerwijzingen naar algemeen Germaansche eigennamen. Zijn vader heet Thiathgrimus, wat de Latijnsche uitgang voor ‚grimr' is; zijn oudoom van moederszijde is Thiathbrát — I, 5. Mannennamen, uitgaande op grimr = sterk, zijn in 't Noorden zeer gewoon. Uit de groote menigte herinner ik aan Thorgrimr Hlîfarson in de Vigaglum Saga, aan Egil Skallagrimson, den vader van Thorsteinr in de Gŭnnlaŭgs Saga ormstŭngŭ — saga van G. Slangentong. Ook de andere uitgang brátt = snel, is niet ongewoon [2]). Ter verklaring der eerste helft staan vele gissingen open, waartusschen eene keuze te doen ik mij niet vermeten zal. Maar 't komt mij niet ondenkbaar voor, dat wij hier samenstellingen hebben met den ouden godsnaam Tyr, Tiwaz, Tiŭ, zoodat, gelijk wij een *Thor*grimr aantroffen, Liudgers vader „kracht van Tyr” geheeten heeft.

De moeder des apostels draagt den naam Liafborg, zijne grootmoeder Adelborg. Echt Germaansch is de gelijkheid van

1) Bij Pertz II, 380 en 350.

2) Vita L. III, 10 kent een „juvenis in Fresia nomine Osbrat”.

het tweede lid dezer namen. De bloedverwantschap wordt op deze en dergelijke wijze uitgedrukt, zooals o. a. Weinhold in zijn „Altnordisches Leben”, S. 266 ff. uitvoerig aantoont. Een zekere Thorir huwt met eene Iersche prinses Fridgerd, hunne dochter heet Thórgerd, hunne beide kleindochters Asgerd en, wederom, Fridgerd. Onder de vrouwelijke voorzaten van Snorri Sturluson, die zijnen naam gegeven heeft aan de, prozaïsche, Snorra-Edda, komen achter elkander voor: Thorgerd, Jarngerd, Valgerd. Hier hebben wij moeder en dochter, wier namen beide op „borg” uitgaan. Ook deze uitgang op zich zelf is niet zonder beteekenis. Talrijk zijn bij de Scandinaviërs vrouwennamen op *borg* en *salr*. Beide woorden beteekenen het inwendige, afgesloten huisgedeelte. En nu is het der moeite waardig op te merken, dat vele mannennamen samengesteld zijn met *tûn* en *garđr*, welke woorden dat gedeelte van de hoeve aanduiden, dat zich in de open lucht bevindt, de deel, het erf. Aldus heeft de taal, schilderachtig en vernuftig, het mannelijk en vrouwelijk arbeidsveld aangewezen. Niet oneigenaardig, dat vrouwennamen op *borg* ook aan hooggeborenen gegeven worden. De gemalin van koning Hrollaug van Gardariki in de Hervarar S. cap. 14 heet Herborg. „Liaf” herinnert aan de Noorsche samenstelling met hlif = beschutting. In de Edda is Hlîf een van de negen heelkundige meisjes, die in Menglada's-Freya's-dienst staan. In de Gunnlaugs S. ormst. cap. I staat eene Jofrid, dochter van Gunnar Hlîfarson vermeld [1]).

Liafborg's vader en dus Liudger's grootvader draagt den gewonen Duitschen naam Nothradus. Appellativa met nôt en rât zijn talrijk. Eene Tyroolsche heilige — bij Panzer, Bayr. Sag. II, 48 — heet Nothburga. Oude Duitsche vrouwennamen luiden Waltrât, Blîdrât, Deotrât.

En om nu meteen van Liudger zelven iets te zeggen, in zijnen naam schijnt mij te liggen opgesloten het oude liut = volk. Het Nibelungenlied kent — Aventiure IV — eenen koning der Saksers Liudeger en zijnen broeder, koning van Denemarken, Liudegast. Ook het femininum komt voor. Eene van de nonnen van Hohenburg in den Elsasz, van wie hare

1) Weinhold, Altn. Leb. 271. „Deutsche Frauen”, S. 17. Fiølsvinnsmâl 38. Bij deze plaats te vergelijken Grimm. D. M.[4] 961 f.

bekende abdis, Herrat von Landsberg [1]), verhaalt heet Liudegard; het woord komt eveneens als boerinnennaam uit de 13de eeuw voor [2]). Voorts Liutfrid, Liutheit, Liutswind [3]).

II.

Altfrid wijdt een tweetal hoofdstukken van zijn boek aan het verhaal van wat aan Liafborg, Liudger's moeder, aanstonds na hare geboorte overkomen is, en heeft ons daardoor een bericht van zeer groote beteekenis bewaard. Hij vertelt het volgende: [4]) Liafborgs grootmoeder, woedend, dat zij geen kleinzoon en alleen kleindochters krijgt, zendt aanstonds na de bevalling harer dochter boden om het kind te rooven en te dooden, vóór het eenig voedsel gebruikt heeft. De beulen nemen het meisje weg en werpen het in een watervat om het te verdrinken. Maar het houdt zich, door goddelijke kracht gesterkt — „dat houd ik er voor", zegt Altfrid, „omdat uit haar twee bisschoppen moesten geboren worden" — met hare kleine handjes boven water, totdat eene buurvrouw het ijlings aan de mannen ontrukt, er mede hare woning binnensnelt en het wat honig op de lippen legt, zoodat het nu niet meer mag gedood worden. Als daarna de booze grootmoeder gestorven is, neemt de moeder haar dochtertje weêr tot zich.

Wij hebben hier het onschatbaar bewijs, dat ook in Friesland gebruik was, wat men alom onder de Germanen aantreft: kindermoord aanstonds bij de geboorte. Treffend in zijne kroniekachtige kortheid voegt Altfrid er bij: „want aldus was de gewoonte der heidenen, dat als zij een jongen of een meisje dooden wilden, zij dit deden vóor het voedsel gebruikt had".

Tacitus vermeldt in zijn beroemd boek over de zeden en gewoonten der Germanen — cap. 19 in fine — dat het onder hen als misdaad beschouwd wordt, het aantal der kinderen te verkleinen. Maar de beminnelijke Romein stelt hier zijne Germanen in te gunstig licht; althans mag zijn oordeel niet voor

---

1) Zij is de omwerkster van Williram's „Hohelied". „Grundrisz" II, 263.

2) D. Frauen, 23.

3) Liudgarda, filia Ottonis bij Thietm. Chr. V, 25. Liutherdus, ibid. VII, 25.

4) Vita I, 6. 7. Wolf neemt het verhaal op in zijne „Niederl. Sagen", n°. 136. Ook Waling Dijkstra kent het, gelijk mij bleek uit de afgedrukte vellen van zijne „Friesche overl." enz, sedert verschenen, waarvan de heer Hugo Suringar mij welwillend inzage verleende.

't algemeen gelden. Onder al hunne stammen komt kindermoord voor, het meest onder de noordelijke, waar het schrale klimaat en de dorre bodem meer dan elders hongersnood en armoede verwekken. Zoo kan ook hier het onvruchtbare IJsland genomen worden als „type van oud-Germaansche toestanden" — D. Fr. S. 76. Aanstonds na de geboorte wordt het kind den vader getoond en heeft hij te beslissen of het al dan niet in leven blijven zal. Somtijds schijnt daarbij een soort van Godsoordeel te hebben plaats gevonden. Van Wikings wordt verhaald, dat zij het wicht de schacht hunner lans toestaken. Greep het er naar, dan mocht het blijven leven. Mismaakte of zwakke kinderen werden aanstonds gedood; er zijn voorschriften wat men onder mismaakt te verstaan hebbe. Meisjes worden menigmaal, jongens in tijden van hongersnood naar buiten gebracht en aan hun lot overgelaten, soms verdronken, soms begraven. Op IJsland waren zelfs reeds de huwelijken van onvermogenden aan wettelijke, belemmerende voorschriften onderworpen. En zoó vast is dit gebruik in de godsdienstige en maatschappelijke denkbeelden geworteld, dat toen IJsland zich ten jare 1000, dank zij de ijverige pogingen van Olaf Tryggvason en zijne zendelingen, tot het Christendom bekeerde, uitdrukkelijk deze bepaling in de overeenkomst opgenomen werd: „dat de oude wetten op het dooden van kinderen en het eten van paardevleesch van kracht zouden blijven [1])."

Behalve hongersnood en mismaaktheid kon de aanleiding voor kindermoord liggen b. v. in een droom, die het kind als onheilbrenger aankondigde, of de verdenking van echtelijke ontrouw, welke beide trekken in onze sprookjes overbleven tot op dezen dag. Zoo kennen vele volken ook de sage van het kind, dat bij zijne geboorte verborgen wordt, omdat de booze bloedverwant het dooden wil; dat dan wordt opgevoed in nederigen staat, maar later verheven tot den hoogen rang, waarop het aanspraak heeft. Zóo vergaat het Cyrus, Perseus, Romulus, Sigfridr; de trek komt voor in de mythe van Osiris en Horos; ja Tiele wijst hem aan in de half-mythische over-

---

1) Islendingab. 7. Maurer, I, 433. „Altn. Leb" 261. Bij de Angelsaksen verbieden nog conciliën van 786 en 787 het eten van paardevleesch. Winkelm. Gesch. der A. S. 124.

levering van Sargon, zooals zij leefde in het voór-Babylonische rijk Agade; Sargon, die in een biezen korfje te vondeling wordt gelegd, wat wederom een parallel vindt in het verhaal dezer zelfde type, van Mozes door Jochebed verborgen [1]).

Nog andere oorzaken konden in 't spel zijn. Zoo verhaalt de Holmverja-Saga, dat Torfi het kind zijner zuster Signy verstiet, deels uit haat tegen haren man, deels omdat de bevalling haar het leven gekost had [2]). Maar in elk geval wordt het voor goddeloos gehouden het kind te dooden, als het met water begoten is of eenig voedsel gebruikt heeft. Ook mag ik niet nalaten op te merken, dat onder de heidenen zelven stemmen tegen dit wreed gebruik opgaan. De Gunnl. S. ormst. vermeldt: „dat was toen iets zeer gewoons, toen het geheele land nog heidensch was, dat arme lieden hunne kinderen verstieten, maar ook toen reeds gold het eigenlijk niet voor wélgedaan". En in aansluiting daaraan lezen wij in hetzelfde hoofdstuk, dat Thorsteinr zijne vrouw Jofrid, die zwanger is, beveelt het kind als het een meisje is te dooden; hoe Jofrid aan een zeer schoon meisje het leven schenkt, maar het niet kan laten ombrengen en aan Thorgerd, hare schoonzuster, ter opvoeding toevertrouwt; „want met zulke liefde rust mijn oog op dit kind, dat ik er niet toe komen kan het te dooden [3])".

Van deze barbaarsche gewoonte was ook de kleine Liafborg bijna het slachtoffer geworden, alleen omdat zij geen jongetje was. Maar de buurvrouw wist wel wat zij deed: zij legde het honig op de lippen, liet daarna aan de beulen zien, hoe het nog smakte met de tong „en daarom was het ongeoorloofd, naar de gewoonte der heidenen het te dooden" — vita I. 7. Wie nader hieromtrent wenscht te worden ingelicht leze de uitvoerige monografie over dit onderwerp van K. Maurer „Ueber die Wasserweihe des Germanischen Heidentums", opgenomen in de werken der Münchener Academie, Abh. 1ste classe. W. XV, 175—253.

En nu wij toch eenmaal op dit gebied ons bewegen sta hier nog vermeld, dat Altfrid ons verhaalt, zoo deftig alsof het

---

1) Tiele, Gesch. v. d. Godsd. i. d. oudh. I, 152.
2) Bij Maurer, II, 182.
3) Gunnl. Sag. ormst. cap. 3,

voor hem dagelijksch voorwerp van overdenking uitmaakte, dat de vrouw het kind grootbracht met melk, die zij het door middel van een ossehoorn in 't mondje goot. Merkwaardig, dat ook de IJslandsche sögur mededeelen, dat de zuigelingen spoedig worden gespeend, en dat men hun dan in de punt van een hoorn melk te drinken geeft. [1])

Deze Liafborg nu, met Thiatgrimr gehuwd, wordt moeder van Liudger. Reeds spoedig vertoont het kind groote liefde voor boeken. Want de huiden en stukken boomschors, „quibus nos ad luminaria uti solemus" — vensters van rendiermagen nog heden op IJsland; Altn. Leb. 218 — naait hij te zamen als de bladen van een boek en wanneer hij inkt kan machtig worden bootst hij met stokjes het boekenschrijven na — I, 8. Ouder geworden vertrouwen zijne ouders hem toe aan Gregorius, leerling en opvolger van Bonifacius. Liudger neemt toe in de vreeze Gods en na zijn wereldsch gewaad te hebben afgelegd, gaat hij in 't Utrechtsch klooster, waar hij om zijne zachtmoedigheid en opgewektheid zeer bemind is.

Hierop volgen de jaren van zijn verblijf in Engeland bij Alcuinus, den „magister illustris" — I, 9 — der beroemde school van York, eene stichting van aartsbisschop Egbert. [2])

Het ligt niet binnen het bestek van dit artikel te spreken van het levendig verkeer, dat in deze eeuw tusschen Friezen en Angelsaksen plaats heeft, ofschoon natuurlijk de godsdienstige denkbeelden onzer voorvaderen en van elk volk niet kunnen worden gekend zonder acht te slaan ook op hun maatschappelijk leven, hun handelsverkeer enz. Semietische invloed op den godsdienst der Grieken wordt verklaard uit de handelsreizen der Phoeniciërs naar Hellas' kusten, en welk een gewichtig wapen de tochten der Wikings opleveren bij de kritiek der Edda-liederen, met name der Vǫlu-spá, is niemand onbekend sedert de polemiek hierover ter eene zijde tusschen Bugge, Bang c. s. en ter andere zijde Müllenhoff, Stephens, Symons e. a. ook buiten den kring der vakgeleerden de aandacht getrokken heeft. Bovendien is dat verkeer tusschen onze stranden en Brittannië door velen uitvoerig behandeld, onder

---

1) Vita I, 7. cf. Yngl. Sag. 29 gecit. n. Altn. Leb. 283.
2) † 24 Nov. 766. Winkelm. a. w. S. 77.

wie, van Nederlandsche schrijvers, door Mr. J. Dirks in zijn „Geschiedenis van den koophandel der Friezen” Utrecht 1846. Het bestaat voor een deel uit talrijke zendingsreizen van Engeland uit naar deze landen ondernomen — Wilfrid, Egbert, Wihtbert, Willebrord, Bonifacius, de zwarte en witte Ewald; voor een deel uit briefwisseling tusschen de landgenooten in den vreemde en in het moederland, die men zich nauwelijks te levendig voorstellen kan. Behalve brieven zenden de reizigers hunnen koningen valken en wapenen, hunnen abten misgewaden en boeken, terwijl zij op hunne beurt klokken, perkamenten en ook weder boeken ontvangen. Het hoogtepunt dezer wederzijdsche uitwisseling van stoffelijke en geestelijke goederen, valken en kleederen, maar ook kennis en godsdienstige denkbeelden, wordt bereikt tijdens de werkzaamheid van dien Alcuin, wiens leerling ook onze Liudger het voorrecht heeft gehad te zijn. Een kleinen trek heeft Altfrid ons ongezocht bewaard in zijne mededeeling, dat het vreedzaam handelsbedrijf bij wijlen door bloedige tooneelen afgebroken werd. Want — aldus verhaalt hij, I, 11 — terwijl Liudger aan de Yorksche school studeerde werd een Engelsche gravenzoon in een tumult door een Frieschen koopman gedood, zoodat de landgenooten van den moordenaar, voor weêrwraak beducht, het veilig achtten, voor een poos den Engelschen bodem te verlaten. Alcuin is ook bevreesd voor Liudger en zendt hem na een $3^1/_2$ jarig verblijf naar zijn vaderland terug. Een vorig bezoek had een jaar geduurd — vita I, 10. Van ingrijpenden invloed zijn trouwens de verwikkelingen, hier bedoeld, niet geweest. De wederzijdsche betrekking wordt niet afgebroken. Koning Aelfred, roemruchter nagedachtenis, bemant zijne nieuwe vloot met Friesche matrozen [1]), die ook vroeger reeds gaarne in zijn dienst traden; terwijl men aan zijn hof, behalve Franken, Lotharingers, Denen, Noormannen, ook Friezen aantreft.

Nog minder kan ik er aan denken over Alcuinus te spreken, die, zooals ook Altfrid — I, 10 — vermeldt „postea, temporibus Karoli in Frantia magisterium excercuit”, maar toen in

---

1) Over koning Aelfred's bemoeiingen in zake het zeewezen vergl. o. a. Winkelmann a. w. S. 160 ff.

Liudger's dagen nog aan 't hoofd stond der Yorksche school. Zijn voorganger Aelbert had hem dit gewichtig ambt ten jare 778 overgedragen, maar hij heeft het niet langer bekleed dan tot 781, toen hij op zijne doorreis van Rome naar 't vaderland in Frankrijk door Karel overreed werd daar te blijven. Maar onze kroniekschrijver heeft ons ook hier eene aardige mededeeling opgeteekend. Als hij verhaalt, dat Liudger terugkeert, „habens secum copiam librorum" — I, 12 — ligt het voor de hand te meenen, dat magister Alcuinus die zijnen huiswaarts keerenden leerling zal geschonken hebben uit de beroemde bibliotheek der hoogeschool, waarvan hij den berijmden catalogus ons heeft nagelaten in zijn gedicht „de pontificis et sanctis Euboricensis ecclesiae" en waarin zich bevond, volgens de eerste regels dier boekenlijst, „wat Rome had voortgebracht, wat Griekenland den Latijnen nagelaten en het volk der Hebreeërs door goddelijke openbaring ontvangen had, daarbij wat Afrika ooit voor licht verspreidde." [1])

Thans genoegzaam voorbereid kan Liudger zijn zendingswerk aanvangen. Maar wat weldadigen indruk ontvangt men van de ouders, die zooveel moeite doen om hunnen zoon eene goede opvoeding te geven, en hoe juist heeft reeds die tijd het ingezien, dat de aanstaande Evangelieverkondiger eene opleiding ontvangen moet zóo wetenschappelijk als zijne eeuw vermag te schenken.

III.

Een arbeidsveld te vinden kostte weinig moeite. De heidensche Saksers aan den IJsel, onder wie kort te voren Liafwinus [2]) gepredikt had, bleven onwillig het kruis aan te nemen, en verbrandden de kerken en kapellen, door hem gesticht. Van dezen Liafwinus of Lebuinus bestaat eene afzonderlijke levensbeschrijving van de hand van Hucbald — bij Pertz II, 360 ss. Merkwaardig is daarin o. a. de vermelding van de drie standen onder de Saksers, edlingi, frilingi en lassi [3]) en van

1) Cf. Paris, a. w. blz. 40. 2) Voor den naam zie boven bij Liafborg.

3) Van den oorsprong der drie standen in het Noorden — þraell, de slaaf; karl, de vrije; jarl, de edele — verhaalt in de Saemundar-Edda Rigsmál, het lied van Rigr.

hunne jaarlijksche volksvergadering te Marklo. Altfrid houdt, zooals van zelf spreekt, maar een oogenblik bij hem stil. Hij verhaalt slechts, dat een presbyter, Liafwinus, op zijn verzoek door Gregorius gezonden wordt naar de Isla-IJsel, toen de grensscheiding tusschen de Saksers en de Franken. Ook van deze Saksers mag het nog heeten: qui eo tempore paganis fuscabantur ritibus" — Vita I, 13. Toch is reeds vroeger onder hen het evangelie gepredikt, althans Liafwinus wordt ontvangen — gelijk eenmaal de profeet Elisa te Sunem door eene aanzienlijke vrouw ontvangen werd om brood te eten, 2 Kon. 4, 8 — „a matrone quadam", die door Altfrid Averhilda, in vita Leb[i] Abachilda genoemd wordt, maar wier naam in elk geval op „hilde" eindigt „ceterisque fidelibus." [1]) Zij zijn echter maar weinig in getal. Lebuinus bouwt er een „oratoriolum" — vit. Leb[i] reg. 24 — in 't dorp Wilpa of Huilpa, thans Wilp en eene kerk aan de oostzijde der rivier op de plaats „cuius vocabulum est Daventre." [2]) Maar tot tweemaal toe hebben de „impii Saxones" de godshuizen weder verbrand. Naar deze streken dan wordt Liudger uitgezonden, nadat Liafwinus gestorven is. Hij arbeidt daar met vrucht, herbouwt de kerken, maar — want voor deze apostelen was inderdaad geen blijvende plaats hierbeneden — daarna vaardigt Albricus, Gregorius' opvolger te Utrecht, hem en enkele helpers af naar de Friezen, „ut", en op deze woorden zij het mij vergund de bizondere aandacht te vestigen, „destruerent fana deorum et varias culturas idolorum in gente Fresonum." Vita I, 14.

Deze mededeeling is in de hoogste mate belangrijk. „Deorum" is niet het eenige [3]), maar toch een sprekend bewijs voor het veelgodendom in Friesland. Hoevele goden weten wij niet. Enkele namen vallen ook hier, gelijk elders [4]), op te maken uit de dagen der week, trouwens in latere oorkonden tot ons gekomen. Zij doen ons kennen Thuner, Woden, Tiu of Tio, Frige, overeenkomende dus met de voornaamste gestalten van

---

1) Vita Liudg. I, 13. Vita Leb. reg. 19.

2) Te Deventer nog heden de Lebuinuskerk.

3) Von Richth. a. w. II, 420.

4) Grimm D. M [4] S. 104 f. K. A. Oberle, „Wochentage, Monate und christlichen Feste" S. 13—40, met groote voorzichtigheid te gebruiken.

het algemeen Germaansche pantheon. Voorts maakt vita Willebrordi, cap. 14, melding van een afgodsbeeld op Walcheren van Mercurius, met welken naam, omnium consensu, Wodan wordt aangeduid.[1]) Uit deze plaats in vita Wi put Melis Stoke „Willebrorde de eerst bekeerde / die Vriesen en gheloven leerde / tote Westcappel dat hi quam / daer hi aanbeden vernam / Mercurius over eenen God. / Dat beelde, daer ons Heren ghebod / brac hi en hevet 't folc ghescouden / maar dat hevet hi swaer ontgouden / Want een die Mercuriuse wachte / sloeghen in sijn hoeft onsachte." [2]) Dit mag worden aangestipt, omdat Jacob Grimm zegt, Melis Stoke's bron niet te hebben kunnen vinden.[3]) Over den god Foseti zal later gehandeld worden, als wij Liudger volgen op zijne tocht naar Fosetesland.

Maar, terwijl wij in deze materie ook van de kleinste aanwijzing dankbaar gebruik moeten maken, zooals de prae-historicus de vondst van elk beentje beschouwt als bijdrage voor zijne kennis der voorwereldlijke dieren — niet verzuimen mag ik te dezer plaatse in herinnering te brengen den in 1888 in de terp van Beetgum gevonden geloftesteen, thans in het museum des Frieschen Genootschaps. Hij draagt het goed bewaarde opschrift: aan de godin Hludana hebben de pachters van de visscherij, toen Quintus Valerius Secundus manceps was, hunne gelofte betaald, vrijwillig en naar verdienste." [4]) Boven de deklijst van den steen zijn nog de sporen waar te nemen van een nis, waarin een zittend vrouwenbeeld, beide helaas vernield. Dr. Pleyte, in zijne verhandeling over den merkwaardigen steen [5]), wijst aan dat „manceps" is hoofdpachter, liever nog, als ik de moderne uitdrukking gebruiken mag, de directeur der vennootschap, aan wie de een of andere pacht was gegund i. c. die van de visscherij op de Friesche

---

1) Paulus Diac. I, 9: „Wodan ipse est, qui apud Romanos Mercurius dicitur." Libri Verlam. bij Grimm, S. 100: „Mercurium coluerunt, Voden anglice appellatum". Hengist bij Galfredus: „colimus maxime Merc. quem Woden lingua nostra appellamus." cf. Grimm, 106, 319. Saxo Gramm., Histor. Dan. ed. Müller pag. 275 is ten opzichte van de vergelijking van Mercurius met Óđin sceptischer.

2) Melis Stoke was mij niet ter hand; ik citeer naar v. Richth. II, 434.

3) D. M.⁴ 101.

4) Deae Hludanae conductores piscatus mancipe Q. Valerio Secundo. V. S. L. M.

5) Vers. en Med. Kon. Ac. v. W. 3e reeks, 6e deel blz. 58 vlg. Boissevain's verhandeling is mij niet onder de oogen geweest.

wateren. De pachters nu wijden een steen aan Hludana, aan wie men dus — en ik leg hier den nadruk op — invloed toeschreef op de vischrijkheid der wateren, den animalen wasdom, en die men dus gunstig wilde stemmen. Dat zij nu bepaald Friesche godin was, behoeft wel is waar nog niet te volgen uit het feit, dat de steen in Friesland gevonden werd. Immers in den „muur van Hadrianus" in Engeland zijn altaarsteenen gevonden door Twentsche soldaten hunnen goden en godinnen gewijd [1]); zoo kan ook door vreemdelingen voor hunne godin Hludana de geloftesteen van Beetgum zijn opgericht. Doch waarschijnlijk is het niet, dat eene vreemde godin gezag hebben zou over de inlandsche visscherij, en wat bovendien alles afdoet, de naam komt, zooals bekend is, ook op andere inschriften voor, die aan zijn Germaansch vaderland geenen twijfel overlaten. Dr. Pleyte laat zich over den naam niet uit. [2]) Nu heb ik elders — terwijl nog geene aannemelijke verklaring gevonden is — de mogelijkheid gesteld, dat Hludana door metathesis uit Huldana d. i. Hulda kon ontstaan zijn. [3]) En de Beetgummer steen schijnt mij op verrassende wijze dit vermoeden te bevestigen. Holda is eene chthonische godin [4]), wat ik tot mijne vreugde zie, dat ook de meening is van E. Mogk in zijne jongste „Deutsche mythologie." [5]) Elard Hugo Meyer echter, in zijn insgelijks kortelings verschenen werk over ditzelfde onderwerp, houdt Holda nog immer voor wolkengodin [6]), zooals Mannhardt in zijne eerste periode insgelijks deed. Maar haar karakter is ongetwijfeld chthonisch en als zoodanig geeft zij vegetale en animale vruchtbaarheid. [7]) Dit stemt volkomen overeen met hare functiën op den ge-

---

1) In de opschriften staat, dat „Germaansche burgers, Twenten, van den cuneus — het legioen — der Friezen hunne geloften hebben betaald aan den god Mars Thincsus" — d. i. Mars van het rechtsgeding, een zuiver germaansche god, Tius, maar volgens de interpretatio romana Mars; zoo ook Mogk, Grundr. I, 1128 — „en aan de beide Alaesiagen, Beda en Femmilene", Friesche rechtsgodinnen. Cf. Pleyte, V. en M. Kon. Ac. W. 3e reeks, 2e deel, blz. 109 vlg. Winkelm. S. 10.

2) A. verh. blz. 61.

3) Mijne „Holda-mythen", bl. 127.

4) T. p. blz. 169.

5) Grundr. I, 1106.

6) A. w. S. 273 ff. Meyer zegt, dat mijne Holda-opvatting weifelt tusschen de meteorische en folkloristische, terwijl ik toch zeer bepaald voor haar alle betrekking op het luchtgebied ontken.

7) „Holda-mythen" blz. 162 vlg.

noemden geloftesteen. Dat zij ook in Friesland werd vereerd, is aan geen enkel bezwaar onderhevig, al loopen hare sagen niet hooger dan Minden — „Grundrisz" t. a. p. Want Grimm getuigt, dat „Holda sich in alter Zeit als Huldana weit gegen westen zum Rhein" vertoont [1]) terwijl men veilig mag aannemen, dat zij over nog grooter deel van Duitschland is gediend. [2]) Het kan dan zijn, dat aan den tempel dezer Holdana het vischrecht verbonden was, zooals meer voorkomt. Zulk een recht gaat dan later aan vorsten of kloosters over. Ook hiervan bestaan analogieën. Keizer Otto I geeft in 948 aan Utrecht „totam piscationem quam in Amuson" — ons Muiden — „et in Alcmere" — d. i. alac-mere, tempelmeer, meer van den tempel bij Staveren; een ander alac-mere gaf zijnen naam aan ons Alkmaar — „ad nostrum regale jus habere videbamur." [3]) Een recht van visscherij, aanvankelijk behoorende tot de „sacra" van genoemden tempel, later in 's keizers handen, die het wederom aan de Stichtsche hoofdstad verleende. Dat de Friesche tempels deze en andere kostbare bezittingen hadden, ook roerend goed, verhaalt Altfrid zelf ons nog. Want op het bericht, waarbij wij thans stil stonden, laat hij aanstonds volgen, dat Liudger en de zijnen in de door hen verwoeste Friesche heiligdommen groote schatten buit maken, waarvan koning Karel $^2/_3$, bisschop Albricus $^1/_3$ ontvangt — vita I, 14 in fine.

Indien na al het gezegde mag worden aangenomen, dat door visscherij-pachters in Friesland aan Hludana-Holda, als godin der animale vruchtbaarheid, een steen werd toegewijd, dan is door deze combinaties ter eene zijde het wezen dezer Duitsche godin weder nader toegelicht en ter andere hare vereering ook in Friesland aangewezen.

De heidensche tempels bezaten dus eigendommen en goederen, die door de christenzendelingen niet onaangetast gelaten worden; vandaar misschien het opmerkelijk feit, dat de Friezen, die Bonifacius dooden, in zijn bezit goud en zilver hopen te vinden en, als zij zich daarin teleurgesteld zien,

---

1) D. M. [4] Vorrede XVIII. 2) Meyer, 273.
3) Over deze plaats zie von Richth. II, 444.

elkander in woede te lijf gaan[1]. Karel de Groote rooft de schatten, die in den tempel van den Irminzuil liggen opgetast; zoo maakt ook Liudger dit heidensch goud buit, waarvan de koning $^{2}/_{3}$ behoudt, maar het andere derde deel aan Albricus afstaat, „daarin zonder twijfel edelmoediger dan de leeuw uit den fabel, schoon hem niet ongelijk"[2].

Bovendien ontvangt — wij volgen getrouw de berichten van Altfrid — Albricus de bisschoppelijke waardigheid en maakt nu op zijne beurt Liudger presbyter en „doctor ecclesiae" in Ostrache, ter plaatse waar de H. Bonifacius met het martelaarschap was gekroond. Cap. 4 spelde Astrache. Bedoeld is het tegenwoordige Oostergoo. Het werd ten westen begrensd door de Bordene, die ten N. W. van Leeuwarden in zee liep, waar thans het Bild is aangeslibt, dezelfde Boorne, waar in 734 Karel Martel den Friezenkoning Poppo versloeg. De oostelijke grens werd gevormd door de Lauwerzee, toen Lobeke — vergl. boven blz. 418 —, de noordelijke door de zee, de zuidelijke door het reeds genoemde Alac-meer. De hoofdplaats is Doccinga, Dockynchirica, waar Liudger een kerk sticht en vijf jäar arbeidt. Vita I, 18 spreekt van „fere septem annos", maar Liudger's verblijf duurt van 777—782, het jaar van zijn vertrek naar Rome. Terwijl hij nu in 't hooge Noorden het Evangelie verkondigt, geeft hij tegelijk — bijdrage voor onze kennis van het onderwijs dier dagen — onderricht aan de Utrechtsche school, waar het studiejaar door bisschop Albricus in vier gedeelten gesplitst is[3]. Liudger heeft het herfstkwartaal voor zijne rekening en reist dus telken jare uit het heidensche Oostergoo naar het christelijke Utrecht om het bekeeringswerk af te wisselen met het onderwijzen van aanstaande apostelen.

Aan zijne werkzaamheid te Dockum, waarover Altfrid met grooten lof spreekt — vita I, 17 — wordt een gewelddadig einde gemaakt, door dat de Saksenkoning Wittekind, „radix sceleris Widukint", weder in opstand komt en de Friezen tot aan het meer Flevo toe in zijne bewegingen medesleept. Altfrid bedoelt den voorlaatsten kamp der Saksers om hunne onaf-

1) Uit vita Bonif. cap. 37. Pertz. II, 351.
2) Paris, a. w. pag. 56.
3) Vita I, 15.

hankelijkheid. Wittekind, uit Denemarken teruggekeerd, beweegt schier gansch Noord-Duitschland tot den opstand, waarvan de afloop, schoon de Saksers met heldenmoed streden, was te voorzien. Na eene overwinning van Wittekind op Karel's maarschalk Adalgis, verschijnt de koning zelf en brengt, na eene gruwzame strafoefening, den Saksers in Mei 783 twee bloedige nederlagen toe, waarvan zij zich nimmer hebben hersteld. Maar Wittekind ontkwam [1]).

IV.

Voor ons doel is van groot belang Altfrid's mededeeling, dat Widukind „de Friezen afleidt van den weg Gods, de kerken verbrandt, des Heeren dienstknechten verjaagt en de heidenen wederom beweegt om „immolare idolis juxta morem erroris pristini" vita I, 18. Dit bericht leert ons velerlei. Met de „idola" worden beelden bedoeld, die dus ook bij de Friezen voorkomen. Van de stof, waaruit zij waren vervaardigd verhaalt Altfrid ons hier niets; zij mogen aanvankelijk, gelijk overal, van hout geweest zijn. Later van steen, goud of zilver, zooals voor Scandinavië vaststaat, maar ook voor Friesland kan worden aangewezen. Niet echter in ons boek. Maar Ansskar (?) in zijn „vita Willehadi" verhaalt, dat deze apostel komt in het, ook in ons geschrift genoemde Hugmerchi — Humarcha, Hugmerche in het tegenwoordige Groningen — daar predikt en zegt, dat het „dwaasheid is van steenen heil te verwachten en van stomme en doove beelden troost" [2]). En in eene toespraak van Lebuinus staan o. a. deze woorden: „de beelden die gij voor goden houdt, die gij, door den Booze misleid, aanbidt zijn van goud of van zilver, van koper, steen of hout"... [3]).

In de tweede plaats verdient het bericht over Wittekind onze aandacht, om dat daarin sprake is van „immolare", offeren [4]). Ook te dezen opzichte maken dus de Friezen geene

---

1) Eginh. Vita Karoli VIII. Lommel, Frankengeschichte I, 218.

2) Cap. 3. Pertz II, 380: „insanum esse et vanum a lapidibus auxilium petere et a simulacris mutis et surdis subsidii sperare solatium."

3) Vita Leb., Pertz II, 362: „simulacra, quae deos esse putatis, quosque, a diabolo decepti, venerando colitis, aurum vel argentum, aes, lapis aut lignum sunt". cf. Dan. V, 4.

4) Van tempels maakt deze plaats geen gewag, maar hierboven vonden wij „fana",

uitzondering op het algemeen heidensch gebruik. Trouwens, waarom zouden zij? Zij vereerden in hoofdzaak dezelfde goden als alle Germanen, zij zullen ze ook wel op dezelfde wijze hebben gediend. Dat zij, in 't bizonder, ook menschenoffers brachten staat vast. In „vita Wulframmi" wordt melding gemaakt van een „puer diis immolandus", later van twee jongelingen, „daemonibus immolandi" en wel beide malen door middel van verdrinken [1]). Dit herinnert aan Tacitus' bericht over de slaven van Nerthus, die na den plechtigen omgang der godin, in het heilig meer verdronken worden [2]); herinnert aan wat de Kjalnesînga Saga, cap. 2 verhaalt, dat op Zuid-IJsland een tempel van Þórr stond en daarbij een poel, waarin de menschenoffers werden gesmoord [3]); herinnert eindelijk aan de mededeeling van den scholiast op Adam van Bremen, die bij het bericht van den Freyr-tempel te Upsala aanteekent: „daar is ook een bron, waar de heidenen hunne offers plegen te brengen en waarin levende menschen geworpen worden" [4]). Voorts mag men zich voor menschenoffers in Friesland nog beroepen op een toevoegsel aan artikel XI der „lex Frisionum": „den goden geofferd wordt hij, die hunne tempels beroofde". En zoo nemen dan de Friezen op dit gebied hunne plaats in bij Grieken en Mexicanen [5]), bij Israëlieten [6]) en Kelten.

---

heiligdommen. Grimm, D. M.[4] S. 68 onderscheidt in de Latijnsche benamingen voor de heidensche plaatsen van aanbidding tusschen „fanum" een kleiner, en „templum" een grooter heiligdom. Wel is waar verhaalt Tacitus, Germ. IX, dat de Germanen hunne goden niet binnen tempelwanden opsluiten, maar Annal. I, 51 maakt hij zelf melding van den „celeberrimum templum quod Tanfanae vocabant." De eeredienst in heilige bosschen heeft niet buitengesloten de vereering in tempels, oorspronkelijk het heiligdom van den stam, waar tegelijk geofferd en rechtgesproken werd. Over tempels in Noorwegen en op IJsland zijn vooral uitvoerig Maurer. Bek. II, 190 ff., Mogk in Grundr. I, 1130 ff.; Meyb. G. d. N. blz. 545 vlg; voor die in Friesland blijft von Richth. II, 439 ff. het lezenswaardigst.

1) Bij v. R. II, 450.

2) „Servi ministrant, quos statim idem lacus haurit." Germ. XL. Echter meer, omdat zij het verborgene hadden aanschouwd.

3) Maurer I, 427[24]; II, 196[32]. 4) Adam v. Bremen, edit Pertz blz. 174.

5) „Het altaar van Tezcatlipoca stonk sterker dan alle slachthuizen van Castilië" Bernal Diaz. Cf. Andrew Lang „Onderzoek enz. II, 61.

6) Dr. H. Oort, „Het menschenoffer in Israël" 1865. Voor de Germanen in 't algemeen o. a. Tac. Germ. IX, XXXIX. Annal I, 61 XIII, 57. Jordan. V. Procop.

Het is hier de plaats een enkel woord te zeggen, over het vóor weinige jaren uitgesproken gevoelen, dat menschenoffers aan Þórr veelvuldiger voorkomen dan die aan Óđin. Het is Rhys, die dit zegt in zijne „Hibbert Lectures" van 1886 over „Celtic Haethendom". Na vermeld te hebben, dat de Gallische Mercurius langzamerhand de meerdere geworden is van de andere oudere goden Teutates, Esus e. a. en niet meer, gelijk dezen, met menschenoffers werd gediend, vervolgt hij: „This would seem likewise to apply to the Scandinavian Woden, as contrasted with the more old-fashioned god Thor.... it may be doubted that men were sacrified by the old Norsemen to Woden in the literal and ceremonial sense in which they were to Thorr"[1]). Het is zeker aan geen twijfel onderhevig of de Þórr-dienst is in Scandinavië, vooral in Noorwegen oud — Þórr landáss — en die van Óđin uit Duitschland overgeplant naar de noordelijke landen[2]). Het is ook waar, dat men eenen bloedigen indruk ontvangt van dezen Þórr-cultus, als de Eyrbyggja S. cap. 10 verhaalt van den Þorstempel op IJsland, waar in het midden van de gerichtsplaats — dómstađr —[3]) een groote steen lag, de Þórssteinn, op welks scherpen rand men den offers den nek brak, zoodat het bloed in 't rond spatte[4]). Boven zagen wij, dat menschen voor Þórr verdronken werden. Maar niet minder talrijk wordt gewag gemaakt van menschenoffers aan Óđin. De Ynglinga S. vermeldt van de Zweden, dat zij bij hongersnood twee hunner koningen aan Óđin offerden[5]); van een koning On, die zijne negen zonen voor Óđin slachten laat[6]). Dat ook door ophangen menschen aan den hoogsten god gewijd werden, inzonderheid krijgsgevangenen, leeren ons enkele zijner bijnamen: hangaguđ[7]), hanga dróttin[8]), wat beide beteekent „heer der gehangenen"; voorts galgagramr of galgavaldr d. i. galgenheer[9]). Vandaar dat de galg soms heet Óđins hestr i. e. O's paard. In den veldslag belooft de Noorman zijnen vijand aan Óđin,

---

II, 25. Capitulare van Kar. d. Gr. 775. Onder de oudere schrijvers over Duitsche godsvereering E. Schedius, de Diis Germanis 1728 pag. 556 ss.

1) A. w. pag. 232, 233.

2) Cf. Mogk in Grundr. 1067 ff. 3) Over dit woord Gylfag. XXXII.

4) Corp. Poet. Bor. 409 naar Maurer II, 196. Meyb. 568. 5) Maurer II, 197.

6) Grimm. D. M[4]. 37. 7) Gylfag. XX. 8) Maurer II, 197[22]. 9) Meyb. 272.

als deze hem de overwinning schenken wil [1]), en in 't algemeen mag worden aangenomen, dat het menschenoffer als hoogste offer ook bij voorkeur den hoogsten god gebracht werd [2]). „Bij voorkeur." Want te Upsala wordt aan Freyr om de negen jaar een reusachtig offer gebracht, waarvan Adam v. Bremen en Saxo Grammaticus bericht geven [3]). „Van al wat leeft" lezen wij bij den geleerden magister, „worden negen mannelijke exemplaren geofferd en hunne lichamen opgehangen in een woud, dat zich bij den tempel uitstrekt." Daar hangen dan, zooals een ooggetuige hem mededeelde, de lijken van paarden, honden en mannen naast elkander.

Zoo ontvangt dan de meening, dat bij de Noordgermanen slechts aan Þórr in letterlijken en ceremonieelen zin menschen zouden geofferd zijn, geen steun, wat, nog eens, geen afbreuk doet aan de waarheid, dat Þórr overal verschijnt als de oudere lang vereerde god des lands met omvangrijker, vastergeworteld en ook ruweren cultus dan waarmede Óðín gediend wordt. Maar menschen worden den meesten goden geofferd en aanleiding tot dit bloedig bedrijf was er in ruime mate. Als dan ook de „seer geleerde" Alexander Ross, wiens boek „the religions of the world" ten onzent vertaald werd [4]) door Jozua Sanders, bedienaar des goddelijken woords tot Schoonhoven, van welke vertaling in 1671 reeds een vijfde druk verscheen bij Michiel de Groot te Amsterdam, als Ross, zeg ik, opmerkt, dat de „oude Gaulen ende de Duytschen gewoon waren somtijts menschen te offeren," dan is dit „somtijts" ietwat euphemistisch uitgedrukt [5]).

Tot dit offeren nu aan hunne oude goden beweegt Wittekint de Friezen tot aan het meer Flevo toe. Liudger, tegen dien storm niet opgewassen, ontslaat zijne volgelingen en reist met twee hunner naar Rome, waar hij zich in het Benedictijner klooster laat opnemen, om er de orderegelen te leeren. Dit geschiedt ten jare 782 — vita I, 18.

---

1) Grundr. I, 1124. 2) Ibid. Simrock, D. M³. S. 508. Müller Altd. Rel. 76 ff.
3) Gest. Hamb. ed. Pertz 175. Saxo Gr. ed. Müller, 120. 121.
4) Eene Fransche vertaling van Th. la Grue, Amst. 1669.
5) A. w. blz. 203. Merkwaardig is de voorrede als een pleidooi voor het goed recht der hiërographie. Cf. Bijblad Herv. 1892, blz. 4 vlg. Lamers, W. v. d. G. I, 69.

Na verloop van $2^1/_2$ jaar keert hij naar 't vaderland terug. Zijn roem bereikt de ooren van Karel den Groote, en deze zeldzame monarch, die in alle deelen van zijn ontzaglijk rijksgebied thuis was en tijd vond zich in te laten met de gewichtigste èn met de schijnbaar onbelangrijkste regeeringszaken, zendt Liudger wederom naar de Friezen en wel deze maal naar die wonen ten oosten van de Lobeke in de vijf plaatsen, die heeten: Hugmerchi, waar ook Willehad predikte, zooals wij boven zagen; Hunusga, ons Hunsingo; Fivilga, ons Fivelego; Enusga, Emsgo bij Embden; Federitga bij Gretsiel in O. Friesland. Voorts behoort bij deze diocees nog het eiland Bant, ten oosten van Norden waarvan nog Hamconius Frisia, 1623, bericht, dat het bij Helgoland, gelegen is [1]). In deze streken werkt en predikt onze apostel van 785 tot 793 waarbij wederom, naar de vaste formule, opgeteekend staat, dat hij de heidensche altaren verwoestte — vita I, 19. Op raad des konings steekt hij over naar Fosetesland. En hiermede ben ik genaderd tot een der belangrijkste mededeelingen uit ons boek in zijne hoedanigheid van bron voor onze kennis van het Friesche heidendom.

V.

Wij lezen dan, I, 19, dat Liudger, op aansporen des konings, overstak naar een zeker eiland op de grenzen van de Friezen en de Denen, dat naar hunnen valschen god Fosete, Fosetesland genoemd wordt. Bij het naderen ziet de apostel in het wegtrekken van een zwaren nevel een gunstig voorteeken. Op het eiland aangekomen verwoesten zij alle heiligdommen van dezen Foseti, die daar waren opgericht en stichten in de plaats daarvan christelijke kerken. Als Liudger de bewoners tot het geloof in Christus gebracht heeft, doopt hij hen, onder aanroeping der H. Drieëenheid in een bron, die daar ontspringt, waarin vroeger de H. Willebrord — hetzelfde woord „sanctus" bij de Drieëenheid en bij den bisschop — drie menschen gedoopt had, uit welke bron men alleen zwijgend water putten mocht [2]).

1) Bij v. d. Bergh, Woordenb. der Ned. myth. blz. 63.

2) Vita Liudgeri I, 19: Curavit quoque ulterius doctrinae derivare flumina, et

In de eerste plaats dient te worden opgemerkt, dat dit bericht steunt op eene plaats uit Alcuin's „leven van Willebrord" cap. 10, dat ouder is. Alcuin verhaalt, dat Willebrord, door stormweer uit de koers geslagen, op een eiland aan de grenzen tusschen Friesland en Denemarken gekomen is, dat door de bewoners naar hunnen god Fosite, Fositesland genoemd wordt; daar staan hem tempels opgericht en zóo wordt hij vereerd, dat niemand de runderen, die daar weiden, zou durven aanroeren, noch anders dan zwijgende water scheppen zou uit de bron, die daar opwelt. Willebrord bleef daar verscheidene dagen, slachtte roekeloos enkele der heilige koeien en doopte drie menschen in de bron. Willebrord's bezoek aan het eiland stelt men tusschen 690 en 714.

Naar deze zelfde plaats verwijst ook de meergenoemde Adam van Bremen, die in zijne „Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum", na eene uitvoerige en levendige beschrijving van het eiland, vermeldt, dat het Heiligland heet, hetzelfde eiland, „dat wij in het leven van den H. Willebrord als Fosetisland leeren kennen." Reeds aanstonds doe ik hier opmerken, dat door deze woorden alleen reeds alle twijfel wegvalt omtrent de identiteit van Helgoland en Fosetesland, zoodat er geenerlei aanleiding bestaat om met middeleeuwsche kroniekschrijvers aan Ameland te denken [1]).

Onze plaats geeft ons allereerst aanleiding, bij den naam van den god stil te staan. De spelling is in de verschillende berichten niet geheel gelijk. Vita Willebrordi zegt Fositesland, Liudgeri Fosetesland, Adam Fosetisland. Maar in hoofdzaak maakt dit geen verschil. De gangbare, aangenomen uitspraak was Fosete. Het ligt voor de hand, dat men aanstonds gedacht heeft aan den Noorschen Forseti, zoon van Baldr. Van hem staat Gylfaginning XXXII geschreven: „Forseti heet de

---

consilio ab imperatore accepto, transfretavit in confinio Fresonum atque Danorum, ad quandam insulam, quae a nomine Dei sui falsi Foseto Fosetesland est appellata.... Pervenientes autem ad eandem insulam, destruxerunt omnia ejusdem Fosetis fana quae illic fuere constructa, et pro eis Christi fabricaverunt ecclesias. Cumque habitatores terrae illius fide Christi inbueret, baptizavit eos cum invocatione sanctae trinitatis in fonte qui ibi ebulliebat, in quo sanctus Willibrordus prius homines tres baptizaverat, a quo etiam fonte nemo prius haurire aquam nisi tacens praesumebat."

1) Adam Brem. (ed. Pertz) IV, 3 pag. 156. Van den Bergh, a. w. bl. 60.

zoon van Baldr en van Nanna Nepsdochter. Hij bezit in den hemel de zaal, die Glitnir heet en allen, die zich in rechtsverschillen tot hem wenden, gaan verzoend weder naar huis; deze is de beste rechterstoel voor goden en menschen" [1]). En een lied der, poëtische, Saemundar-Edda zingt: „Glitnir is de tiende zaal, zij heeft gouden zuilen en een zilveren dak dekt haar; daar troont Forseti den langen dag en beslecht alle twist" [2]). Deze zaal Glitnir doet denken aan Baldr's paleis Breiđablik, die dan ook Gylfag. XVII in éenen adem genoemd worden [3]). Het doet hier niet ter zake of deze Forseti eigenlijk dezelfde is als Baldr; Baldr als rechtsgod, van soortgelijk karakter dus als de Mars Thincsus der Twenten. [4]) De vraag is meer of deze Forseti-Baldr èn onze Friesche Foseti twee namen voor éenen zelfden god zijn [5]) en, zoo ja, of hij dan van de Noormannen naar de Friezen, dan wel van de Friezen naar de Noormannen gekomen is. Dit laatste schijnt aannemelijk. Immers in de Noorsche bronnen vindt men geenerlei toespeling op Forseti; [6]) ter andere zijde komt „forsete", voorzitter, als de hoogste der goden voor in die welbekende, oud-Friesche sage, waarin hij aan de twaalf Asegen het recht leert „en hij was verdwenen als hij hen geleerd had" [7]) In deze hoedanigheid van „leeraar des rechts" komt hij geheel met Wodan overeen, terwijl de twaalf Asegen lichtelijk herkenbaar zijn als de twaalf goden. Het gemeenschappelijke woord voor „god" luidt in Duitsche dialecten ansa, in oud-Noorsch áss. plur. aesir. Dat Forseti Foseti wordt heeft taalkundig geen bezwaar. Zoodat ik meen aanvankelijk de zaak aldus te mogen voorstellen: Fosete, Forsete is Wodan als opperste god en rechtspreker; naar deze zijde van Frieschen oorsprong is hij later, hetzij met den reeds bestaanden Noorschen Forseti vereenzelvigd, hetzij eenvoudig door de Noor-

1) „Sá er dómstaðr beztr með guðum ok mǫnnum".
2) Grímnismál 15.
3) XXII beschrijft Breiðablik.
4) Mogk in Grundr. I, 1066.
5) Grimm. D.M⁴. 191.
6) Misschien in den naam der boerderij „Forsetelund" in Noorwegen. Bugge bij Meyer, a. w. S. 263.
7) Bij von Richth. II, 460.

mannen overgenomen — dat overwinnaars aan overwonnenen ontleenen komt telkens voor — die hem toen tot Baldr's zoon gemaakt hebben, daartoe gebracht door hun verwant karakter, want immers ook van Baldr staat geschreven, dat hij „in zijne rechtspraak nimmer faalde" [1]).

Maar nu vindt bovendien de stelling, dat Fosete, van wien onze Altfrid spreekt, niet was een onbekende, weinig gediende god maar de hoogste, Wodan, naar de rechtsprekende zijde van zijn karakter krachtigen steun in wat onze schrijver te boek stelt over het eiland, dat aan zijn dienst is gewijd en over den kultus, waarmede hij daar wordt vereerd. Het heet namelijk bij Altfridus, dat Liudger „*omnia* ejusdem Fosetis fana" verwoestte. Het eiland draagt dus een groot aantal heiligdommen van denzelfden god, waaruit de toch zeker niet gewaagde gevolgtrekking op te maken valt, dat het een hoofdzetel van den Fosetisdienst geweest is.

Verder ontspringt er een bron, waaruit niet dan zwijgend water mag worden geput. Wat hebben wij hier anders dan zulk een heilige bron, zooals onze vaderen er vele gekend hebben en die natuurlijk op bij uitstek heilige plaatsen worden gevonden. Bij talrijke Germaansche stammen vindt men offers aan boomen, beken, stroomen en zeeën en tot ver in de middeleeuwen nog moet de kerk die offers verbieden [2]). De bronnen ontstaan dikwijls onder goddelijken invloed. Wodan, Baldr, in latere dagen Karel de Groote, Bonifacius en vele anderen doen ten bate hunner dorstige volgelingen een bron ontspringen. Vandaar nog plaatsnamen als Baldersbrunno in de Rijnpfalz en Baldersbrönd bij Roskilde [3]); ook Pholesbrunno, thans Phulsborn in Thüringen [4]). Want dat Baldr dezelfde is als Phol uit de Mersseburger tooverspreuk — „Phol ende Wôdan vuorun zi holza" enz. [5]) — wordt door de meesten aan-

1) Gylfag. XXII: „en sú náttúra fylgir hánum at engi má hallaz dómr hans."

2) Daarover vooral H. J. Schmitz, „Die Buszbücher und die Buszdiciplin der Kirche". 330. 379. 412. 479. 684. Dr. P.'s boek „Boete en Biecht" zal in deel II ook voor dit punt kostelijke bijdragen geven.

3) D. M.[4] 187. 485.

4) Meyer, a. w. 262.

5) O. a. bij Grimm. 1030.

genomen [1]). Daarom is het ook belangrijk, dat volgens de overlevering Bonifacius de bron heeft doen ontstaan, die tot op dezen oogenblik voortgaat Dockum en zijne omstreken overvloedig van het zuiverste en heerlijkste water te voorzien, en waarvan reeds in vita Bonif. gezegd wordt, dat zij zoet water geeft terwijl „overal elders in dat land het water zout en bitter is" [2]). Belangrijk. Want de dag aan Bonifacius gewijd, 14 Mei, volgt op den dag van den heiligen Gangolf, 13 Mei. En dat deze heilige wederom vele trekken heeft overgenomen van Baldr, is niet lang geleden overtuigend door Laistner aangetoond [3]). In deze trits: Bonifacius, Gangolf, Baldr, die allen bronnen laten ontspringen, ligt een van die vele gegevens, die ons uit den christelijken naar den heidenschen tijd terugwijzen. De meest bekende heilige bron in ons vaderland, behalve die van Bonifacius, zal wel zijn de Willebrordsput bij Heiloo. Zij ontstaan door het slaan met een roede — vooral met de geheimzinnige Wunschelrute [4]) — of door het trappelen met een paardehoef. Andere weêr, doordat goden en andere bovennatuurlijke wezens aanvankelijk het water in schalen of urnen uitgoten; eene voorstelling vaak door de kunst in marmer of op doek gebracht. Gelijk bekend is hebben vele wonderkracht, zoodat zij den omvang van den korenoogst voorspellen, of den toekomstigen echtgenoot in hun spiegelvlak laten zien of den grijsaard jong en de kinderlooze vruchtbaar maken of ziekten genezen of rampen aankondigen. Ik kan hier niet uitweiden over bronnenkultus in 't algemeen, noch over den aard der wezens, die in bronnen en stroomen huizen [5]). Maar dat zich op Fosetesland zulk een heilige bron bevond, waaruit slechts zwijgende mocht geput worden, wijst op de hooge beteekenis van het eiland in de godsvereering der Friezen. Zoo bevindt zich in het heilig en ontoegankelijk woud van Nerthus een heilig meer [6]); de Edda kent een Mí-

1) Twijfelachtig o. a. Rudolf Kögel in Grundr. II, 162.
2) In de scholiën op vita Bon. van den Presb. Ultraj. n°. 14 bij Pertz II, 351.
3) Nebelsagen 196. cf. Meyer, a. w. 260.
4) D. M. [4] S. 119. Zoo Mozes aan de rots in Horeb. Exod. 17.6
5) Cf. nog mijne „Holda mythen" blz. 169 vlg.
6) Tac. Germ. XL; zie boven blz. 434.

misbrunnr [1]) en een Urđarbrunnr, waar de goden hunne rechtsplaats hebben: „daaglijks rijden zij er heen over Bifrǫst, die ook Asenbrug heet [2]). En wie zal ons zeggen met hoeveel heilig ontzag, hoeveel eerbiedigen schroom de Germanen in tijden van benauwdheid en droefenis in de stilte van het woud, bij een klaterende bron de bescherming en den steun hunner goden hebben ingeroepen? Want, gelijk Andrew Lang zich uitdrukt: „ook de ruwste heidenen, met de wonderlijkste voorstellingen van goden- en menschenwereld, met eene vaak barbaarsche mythologie, heffen, in uren van vrees en onrust handen en hart omhoog tot hunnen en onzen Vader, die niet ver is van een iegelijk van ons" [3]).

Van de heiligheid en groote beteekenis van het eiland getuigt al verder het verbod om de daar weidende runderen te dooden. Zij waren het eigendom van den god, en Willebrord had het slechts aan het lot te danken, dat hij, na 't slachten van enkele dier dieren, het leven er afbracht. Wie denkt hier niet aanstonds aan den „veelduldenden" Odusseus, die onder zijne tallooze ongevallen, tien jaren lang met mannenmoed ondergaan, ook deze ramp te verduren heeft, dat zijne makkers, ondanks zijn ernstig vermaan, op het eiland van Helios, enkele van de heilige runderen van den god slachten, zoodat zij zich den toorn van den zonnebestuurder op den hals halen, die in zijne verbolgenheid, voor den vollen godenraad op den Olympus Zeus bedreigt:

„δύσομαι εἰς Ἀΐδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω",

indien de wandaad niet schitterend gewroken wordt [4]). Eene geheel verwante voorstelling met en een merkwaardige parallel van de opvatting der Friezen.

Zoo is dan Fosetesland te houden voor een hoofdzetel van den kultus van Fosete. Het herinnert dus aan andere gemeenschappelijke heiligdommen, die wij bij de Germanen aantreffen. Ik noem den Irminzuil, niet om mij te verdiepen in al de vraagstukken aan dat woord verbonden, maar slechts om op

---

1) Gylf. XV. cf. Vǫlu spá 22, een trouwens onecht gedeelte.
2) „Ásbrù", Gylfag. t. p.
3) „Myth. Ritual and Religion" I, 340; mijne Nederl. bewerking I, 294.
4) Odyss. XII, 324—403.

te merken, dat hij in elk geval geweest is een gemeenschappelijk, nationaal, Saksisch heiligdom. Karel de Groote — en het is natuurlijk, dat zijn naam in den tijd, waarover wij handelen, telkens voorkomt — heeft naar luid der oude kronieken in 't land der Saksers bij Eresburg de „Ermensûl" verwoest. Zoó de Annales Laurissenses waaruit de andere hebben geput [1]). Widukind van Corvey, 967, verhaalt nog van het oprichten van een anderen Irminzuil door de Saksers aan de Unstrut, na hunne overwinning op de Thüringers, maar de juistheid van het bericht schijnt aan twijfel onderhevig [2]). Legio zijn de verschillende verklaringen van dit heiligdom gegeven [3]). Dit schijnt mij ontwijfelbaar, dat de Irminzuil een gemeenschappelijk Saksisch heiligdom was, waarvan Rudolf, abt van Fulda, gest. 865, zeggen mocht, dat de naam in 't Latijn luiden zou „universalis columna, quia sustinet omnia" [4]). En het beste denkt men zich hem als een hoogopgerichte zuil, in het midden eener omtuining, met gebouwen en schatkamers — Karel rooft veel goud en zilver als hij 't heiligdom verwoest — en met misschien de kultusplaatsen van vele goden te zamen [5]). Een plaats belangrijk genoeg in het godsdienstig en staatkundig leven der Saksers om te rechtvaardigen, dat de koning zoo langen tijd er aan gaf om het van den aardbodem te verdelgen.

Ik noem nog enkele nationale, gemeenschappelijke middelpunten van eeredienst. Dat van de Denen te Lethra op Seeland, waar, naar de beschrijving van Thietmar van Mersseburg — Lib. I, 17 — om de negen jaren *allen* te zamen kwamen en menschen en dieren offeren [6]). Bekend is het verhaal van Adam Bremensis over het algemeene staatsheiligdom der Zweden te Upsala [7]), terwijl eindelijk reeds Tacitus van de Semnonen vermeldt, dat op een vastgestelden tijd „omnes ejusdem sanguinis populi legationibus coeunt" in een heilig woud en dat

---

1) „ad Ermensûl usque pervenit et ipsum fanum destruxit" bij Pertz I, 150.

2) Mannh. Wald. u. Feldk. I, 309.

3) Grimm's monographie „Irmenstrasze und Irminsäule", 1815, S. 44; D. M.[4] S. 293; Mannh. Götterwelt, 1860. S. 267 èn Mannh. W. u. Flk. I, 305—307; Mogk in Grundr. I, 1055; Meyer, Germ. Myth. S. 83 gedeeltelijk terugkeerend tot Mannhardt's eerste periode.

4) Bij Grimm D. M.[4] 97. 5) Mannh. I, 308; Müller, Altd. Rel. 69. 71. 73.

6) „locus, Lederun nomine in pago, qui Selon dicitur". 7) IV, 26. 27.

zij daar „caeso publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia [1]).”

„Mutatis mutandis” is Fosetisland dus het Upsala der Friezen en misschien der Denen, waarvoor het reeds door zijne ligging als aangewezen was, zooals de Grieken hun Olympia en hun Delfi hadden, zooals het oude Israël van jaar tot jaar opging uit zijne steden om te aanbidden en te offeren den Heer der heirscharen te Silo of te Berseba, te Dan of te Bethel [2]).

Dat eindelijk het eiland ook na den val van het heidendom in heiligen reuk bleef, kan o. a. een bericht van Adam Bremensis leeren, die ons opteekent, dat in zijn tijd, 1072, de zeeroovers voor wie Helgoland een uitgezochte vluchthaven was, het tiende deel van den buit, „cum magna devotione”(!) aan de heremieten geven, die daar wonen [3]). Adam maakt ook melding van de zoetwaterbron. Maar tegelijk blijkt uit zijne woorden, dat het werk van Willebrord en Liudger niet zoo rijke vrucht gedragen had als men hopen mocht; dat met name wat van Liudger geboekt staat, dat hij, in plaats van de verwoeste tempels „Christi ecclesias fabricaverit” maar van korten duur is geweest. Immers de Bremer geestelijke Eilbert, Adam’s tijdgenoot, wordt gezegd het eiland te hebben — o, bittere spotternij! — „ontdekt” en er een klooster te hebben gebouwd zoodat het voor kluizenaars bewoonbaar wordt [4]). Maar met geen woord wordt van eene vroegere christelijke kultuur daar gerept. Doch nieuwe denkbeelden dringen langzaam en in ’t verborgen voort als het zuurdeeg in het meel, en dragen eerst vrucht na verloop van tijden.

VI.

Liudger’s arbeid op Fosetisland wordt voor een poos afgebroken, doordat de Friezen wederom in opstand komen, de kerken verbranden en de dienaren des Heeren verdrijven. Altfrid kan zich het aanbreken van dezen duisteren nacht van ongeloof niet anders verklaren, dan door hem te laten komen „operante Maligno.” En in waarheid wat is natuurlijker dan dat de zendelingen dachten aan den boozen invloed van den Euvele, als

---

1) German. 39. 2) Cf. 1 Sam. I, 3. 3) IV. 3.
4) T. p. ed. Pertz. pag. 156.

zij telkens de heidenen zien terugvallen in het oude kwaad, terugkeeren tot de verlaten altaren en afzweren den „witten Christus" — hvíta Kristr op IJsland — dien zij kort te voren hadden aangenomen. De hier vermelde opstand valt samen met de laatste poging van Wittekind om zich vrij te vechten. Maar ook deze poging mislukt en thans eindelijk komt de Saksenkoning voor goed in onderwerping en neemt den doop aan. Dit geschiedt in den herfst van 785 [1]). Daarmede is ook voor alle volken, die hij in zijne grootsche en vrijheidlievende pogingen wist mede te slepen, het einde van hun verzet gekomen. Ook de Friezen schikken zich van lieverlede en terwijl het gezag der Franken onder hen telkens hechter bevestigd wordt, neemt hunne oude godsvereering in kracht en levensvatbaarheid af.

Het terrein van Liudger's werkzaamheid verandert weêr. Want toen de Saksers „per dispositionem misericordis Dei" zich tot God bekeerd hadden, zendt koning Karel — hij is het wederom — over deze predikers als over soldaten beschikkend, Liudger naar de diocees Sudergoe, ter plaatse waar het heet Mimigerneford. Daar arbeidt hij ijverig aan de bevordering der goede zaak onder de ruwe Saksers en leidt een groot aantal presbyters op tot zoovele „verbi Dei coöperatores." De bisschoppelijke waardigheid wijst hij langen tijd af, nederig opmerkende, dat een bisschop onberispelijk zijn moet. Maar ten slotte geeft hij toe, opdat hij niet schijnen mocht het gevoelen van zoovelen, ja den wil Gods te wederstreven [2]).

Sudergoe is bij Altfrid de gansche diocees Westfalen, begrensd ten zuiden door de Lippe, ten westen door het bisdom Utrecht, ten oosten door het bisdom Paderborn, ten noorden door Osnabrück. Als hoofdzetel van het bisdom wordt genoemd Mimigerneford, ook wel Mimigardefort, in welken vorm b. v. Vita sanctae Idae, II, 6 [3]) het woord heeft, ons tegenwoordig Munster. Het verdient ten volle voor ons doel de aandacht. Want wat ook de beteekenis van het laatste gedeelte des woords zijn moge; of wij in „garde" hebben te zien eene bevestigde plaats waar de Saksers hunne samenkomsten hielden, in „ford,"

---

1) v. Richth. 394. 2) Vita I, 20. 3) Bij Pertz. Mon. II, 575.

voorde d. i. wad, doorwaadbare plaats zooals in Amersfoort, Montfoort, Vilvoorde, Frankfort, hetgeen mij onloochenbaar voorkomt — het eerste gedeelte bewaart in elk geval een zeer ouden naam: Mímir. Nog andere plaatsnamen zijn ermede samengesteld: Minden in Westfalen heette oorspronkelijk Mimidūn, Memleben a/d Unstrut aanvankelijk Mímileba [1]). Mímir is in de Edda geen god, ofschoon hij een oude natuurgod moge geweest zijn, maar een reus, met wien de Asen omgaan; een soort van Titanenkoning, die in de bergen woont en voortreffelijke zwaarden smeedt. Hij is ook heer der hemelsche wateren, waaruit naar oud-Germaansche meening alle wijsheid en alle kennis voortkomt. Vandaar de mythe, dat Óðin dagelijks een dronk uit de bron komt doen, die Mímisbrūnnr heet, maar daarvoor zijn oog tot pand geven moet [2]). Zoó vermeerdert Allfǫðr zijne wijsheid. Oorspronkelijk kan de beteekenis geweest zijn: de zon in de zee of achter de wolken wegzinkende [3]). Als Ragnarǫk, het godennoodlot, aanbreekt rijdt Óðin nog naar de bron om raad te halen [4]). Eene afwijkende lezing heeft het oude Edda-lied Vǫlu spá, „luid blaast Heimdalr; Óðin pleegt raad met Mimirs hoofd [5]).” Daar drinkt Óðin dus niet uit Mimirs bron, maar vraagt hij voorlichting aan het hoofd van den reus. Deze afwijkende voorstelling vindt hare opheldering in de Ynglinga Saga cap. 4, volgens hetwelk de Asen Mimir, hunnen wijsten man naar de Vanen zonden, die hem echter het hoofd afhieuwen en den Asen teruggaven. Maar Óðin sprak tooverspreuken, zoodat het hoofd niet tot ontbinding overging en hij het kon blijven raadplegen.

Bij andere volken vinden wij van deze gedachte merkwaardige parallellen. De oud-Iersche mythologie kent eenen reus Brân, wiens afgehouwen hoofd zeven jaren lang met zijne volgelingen aan tafel zit en raad geeft en voorspellingen doet [6]). De oude Mexicanen hadden onder hunne voornaamste goden Huitzilopochtli, wiens schedel insgelijks orakels geeft [7]). Een zeer bekend sprookje eindelijk, de „Ganzenhoedster” hebben

---

1) Grimm. D. M.[4] S. 314. 2) Gylfag. XV. 3) Mögk, in Grundr. I, 1079.
4) Gylfag. LI. Ragnarǫk i. pl. v Ragnarøkkr, godenschemering.
5) Vǫl. ed. Heusler, strofe 31, 4. Ook Sigrdrífumál 14 kent M's hoofd.
6) Rhys, Celtic Heathendom pag. 94 ss. 7) Lang, „Onderzoek” II, 63[2].

de gebroeders Grimm ons oververteld, waarin de koningsdochter onder de poort doorgaat en daar het hoofd van haar trouw paard ziet vastgespijkerd en het aanspreekt: „O, Falada hoe hangt gij daar", en het hoofd antwoordt: „o, jonkvrouw koningin, hoe gaat gij daar; als dat uw moeder gissen kon haar hart zou zeker breken." [1]).

Mimigerneford was dus een van de plaatsen, waar de heidensche Saksers samenkwamen. Misschien was er een heiligdom van Mímir, misschien een veer of vergaderplaats, in elk geval was het goed gezien om daar een kerk en klooster te bouwen, het later middelpunt van het bisdom Munster. Daardoor deed Liudger naar den geest van de Kerk dier dagen, die van meening was, dat men de heidenen een weinig zou tegemoet komen, hun den overgang gemakkelijk maken en dat men b.v. dáar christelijke bedehuizen stichten zou, waar vroeger heidensche tempels stonden. Dat is ook de strekking van den merkwaardigen brief, door paus Gregorius aan den abt Melittus in Brittannië geschreven en ons bij Beda den Eerwaardige in zijne „Historia ecclesiastica gentis Anglorum" bewaard [2]). De lezing wekt telkens wederom onze hooggaande bewondering voor den kerkvorst, die zich hier vertoont „in de vrijheid van den Evangelischen Christen en in de bezonnen scherpzinnigheid van den staatsman" [3]). En wanneer onze vaderlandsche apostelen wat meer in den geest van dezen brief gehandeld hadden, het zou hun niet tot schade geweest zijn.

Dat heeft de bekeering van Scandinavië, in 't bizonder van IJsland, onder Olaf Tryggvason ons wel geleerd [4]).

Liudger heeft dus eene goede keuze gedaan. Hij bouwt een klooster en daarbij een kerk, den apostel Paulus toegewijd, aan den rechteroever van de Aa; aan den linker verrijst eene tweede kerk ten behoeve van hen, die aan die zijde wonen. Vandaar heet zij „Ecclesia Mariae trans aquas", later „Parochia trans aquas", nu „Ueberwasser" [5]).

---

1) Kinder- und Hausmärchen. 20 Aufl. S. 348. Ook de IJslandsche sage van þorleifr kent een orakelgevend hoofd. Is dit de þorleifr hinn spaki der jong. Ol. Sag. Trygg. cap. 172?

2) Histor. eccl. I, 30. Over de dateering cf. Winkelmann a. w. S. 40 anm. Hij is denkelijk van 18 Juli 601.

3) Winkelm. t. a. p. 4) Cf. Maurer, II, 337. I, 547.

5) Paris, a. w. blz. 126.

Zoo gaat het dus eindelijk onzen Frieschen bisschop een weinig voor den wind. Karel schenkt hem nog eene abdij, met alle daaraan verbonden inkomsten, „in pago Bracbante", ter plaatse, waar het Lotusa heet. Bedoeld wordt de abdij van Leuse in de tegenwoordige Belgische provincie Hennegau tusschen Aht — vroeger Athum — en Doornik — vroeger Tornacum.

Hiermede eindigt het eerste boek. Ik meen, dat uit de lezing gebleken is, hoeveel de levensberichten der christenzendelingen hier te lande, tot onze kennis van den Germaanschen godsdienst bijdragen [1]).

Dockum. L. KNAPPERT.

---

1) Het tweede en derde boek leveren voor ons doel weinig op. Van gewicht is alleen de vermelding, II. 1. 2. van den blinden zanger Bernlef te Helewirt — ons Holwierde bij Delfzijl — „qui antiquorum actus regumque certamina bene noverat psallendo promere". Een bard, voor ons optredend als getuige, dat ook in Friesland het episch lied bloeide. Cf. Symons in Grundr. II, 10.

Voorts komt Liudger voor als Miter, „vir Dei equitians"; zie Scheffels „Ekkehard" S. 174. Eindelijk kan in dezen tijd reeds onze stad Almeloo worden aangewezen in „locus, qui Amaloh vocatur", Vita III, 15.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Die Apostelgeschichte(;) ihre Quellen und deren geschichtlichen Wert von FRIEDRICH SPITTA. — Halle a. S., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1891. — XI + 380 bl. M. 8.

De Straatsburger hoogleeraar Friedrich Spitta had, te recht, sedert jaren begrepen, dat de geschiedkundige waarde van den inhoud der Handelingen, onafhankelijk van de „Tendenzkritik" der Tubingers, beschouwd en beoordeeld moet worden, zal het boek niet verloren gaan voor onze kennis van het oudste Christendom, of daarop, wat misschien nog erger is, verwarring stichtenden invloed oefenen. Wij hebben behoefte aan een „anerkannten Massstab zur Wertung der geschichtlichen Sicherheit seines Inhaltes", ontleend aan het werk zelf. Maar zullen wij dien ooit in handen krijgen, dan moet volledig ernst worden gemaakt met een scheiding van den inhoud naar de bronnen, waaruit de schrijver putte. M. a. w. het onderzoek naar die bronnen, indien zij er geweest zijn, moet aan de toetsing van den inhoud voorafgaan. Om van ouderen te zwijgen, hadden in den laatsten tijd B. Weiss, Martin Sorof en Paul Feine, naast wie nu ook mijn naam [1]) en die van H. H. Wendt [2]) zouden kunnen genoemd worden, den weg gewezen. Bij hen heeft Spitta zich aangesloten, doch overigens zelfstandig gewerkt, in de richting, ten opzichte van de Handelingen, reeds

---

1) Paulus I. De Hand. der apostelen. Leiden, E. J. Brill 1890.

2) Eine Quellenspur in der AG. (Theol. Stud. u. Krit. 1892: 271--281).

sedert 1877, door hem als de eenig juiste erkend. De vrucht van dien arbeid ligt in het boek, waarvan ik den titel hierboven heb afgeschreven en dat na veel oponthoud, ten gevolge eener langdurige ongesteldheid van den schrijver, in October l.l. het licht heeft gezien.

Het geheel is verdeeld in tien hoofdstukken, voorafgegaan door een beknopte inleiding en gevolgd door een breed aanhangsel, bl. 321--380. Acht van de tien hoofdstukken zijn gewijd aan het achtereenvolgens, bij gedeelten bespreken van den inhoud der Handelingen, in dier voege dat afzonderlijk worden beschouwd: 1° de aanhef der Handelingen, Jezus' hemelvaart en de aanvulling van het twaalftal apostelen, 1 : 1—26; 2° de Pinkstergeschiedenis, 2 : 1—43; 3° de eerste lotgevallen der moedergemeente, 2 : 42—5 : 42; 4° Stephanus, 6 : 1—8 : 2; 5° van Stephanus' dood tot (Paulus') eerste zendingsreis, 8 : 3—12 : 25; 6° de eerste zendingsreis en de samenkomst der apostelen, 13 : 1—15 : 39; 7° de laatste zendingsreizen van Paulus, 15 : 40—21 : 20; en 8° de gevangenschap van Paulus, 21 : 20—28 : 31. In ieder hoofdstuk komt, van de onderhanden genomen gedeelten, eerst de samenstelling ter sprake en daarna de geschiedkundige waarde. Een samenhangend overzicht van hetgeen aan geschreven oorkonden werd ontleend, alsmede van de waarde, de herkomst en den ouderdom dier werken, maakt den inhoud uit van het negende hoofdstuk; terwijl het tiende ons doet stil staan bij de betrekkelijke eenheid der Handelingen; de wijze, waarop de redactor zich van zijn taak heeft gekweten en den tijd, waarin dit zal zijn geschied, met inachtneming van de vraag, of Lucas plan heeft gehad, nog een *τρίτος λόγος* te schrijven.

De slotsom van het onderzoek luidt, zeer beslist: onze Handelingen zijn, ondanks haar niet te miskennen eenheid, ook wat betreft taal en stijl, geen werk afkomstig van één schrijver, althans niet in den gewonen zin. Het is geen boek, geschreven in één adem, maar veeleer samengesteld met behulp van reeds voorhanden, gelijksoortige werken. Die het ons bezorgde in zijn tegenwoordigen vorm, was niet zoozeer zijn schrijver als wel zijn redactor. Hij raadpleegde doorloopend twee bronnen, waaruit hij putte wat hem goeddacht, mededeelingen van feiten, woorden, tot zelfs geheele redevoeringen,

die hij daarna, beurtelings al of niet een weinig gewijzigd en aangevuld, naast en in elkaar zette, ten einde er een zeker geheel van te maken. Daarbij bekommerde hij zich niet om afwijkingen en tegenstrijdigheden in de overgenomen woorden en verhalen. Hij deed in dit opzicht wat tegenwoordig nog bij het maken van een tabellarisch overzicht der Evangeliën plaats heeft: „Unter der Voraussetzung, dass der eine Bericht so sicher ist wie der andere, werden die Züge des einen ohne weiteres dem anderen zur Ergänzung eingefügt." Zijn taak was mitsdien hoogst eenvoudig. Hij had te zorgen voor de „verbinding van slechts twee bronnen"; en hij heeft dit werk volbracht nog in de eerste eeuw onzer jaartelling. Zijn boek was het tweede van de reeks, waartoe mede behooren ons derde Evangelie en een waarschijnlijk slechts ontworpen, of inderdaad geschreven, maar dan voor ons verloren werk, de veel besproken *τρίτος λόγος*, gewijd aan het verhaal der verdere lotgevallen van Petrus en Paulus, sedert den tijd, waarop hun geschiedenis in de Handelingen wordt afgebroken. Waarom hij in de overlevering, ofschoon ten onrechte, Lucas heet, is niet zeker. Misschien wel, omdat Lucas, de bekende reisgenoot van Paulus, inderdaad de schrijver was van een der twee bronnen, door hem geraadpleegd en wel van de voornaamste dier twee. Deze Lucas is waarschijnlijk dezelfde, dien wij in den eersten persoon meervoud hooren spreken in de zoogenaamde „Wij-stukken". Jonger is de onbekende, van wiens hand het andere, in onze Handelingen versmolten hoofdwerk afkomstig was. Zeker volbracht hij zijn taak niet voor het jaar 70.

Uit zijn boek, voornamelijk een verzameling overleveringen betreffende den tijd der apostelen, kwamen in onze Handelingen: de verhalen over Jezus' hemelvaart, 1 : 4—14; het uiteinde van Judas, 1 : 18—19; het Pinksterwonder en het spreken in vreemde talen, 2 : 1, 2, 3, 5, 6, 9, 10, 43; de milddadigheid van Barnabas en de huichelarij van Ananias en Sapphira, 4 : 36—5 : 11; genezingen door de apostelen, 5 : 12*a* 15, 16; hun gevangenneming en bevrijding, 5 : 17 vv.; de vergadering van het Sanhedrin en Gamaliel's rede, 5 : 21 vv.; het optreden en den dood van Stephanus, 6 : 8, 12*b*—15; 7 : 1, 55, 56, 58*b*—60; de vervolging der Christenen door Saulus, 8 : 1, 3; diens bekeering, optreden te Damascus, te Jeruzalem

en reis naar Tarse, 9 : 3—31; de bekeering der Samaritanen door Philippus, Petrus en Johannes, 8 : 5—24; de bekeering van den kamerling door Philippus, 8 : 26—40; van Cornelius door Petrus, 9 : 36—43; 10 : 1—48; 11 : 1—18; de vestiging eener gemeente te Antiochië door Barnabas en Saulus, 11 : 22—26; de onthoofding van Jacobus, de gevangenneming, bevrijding en vlucht van Petrus, en den dood van Herodes, 12 : 1—24; de reis van Paulus en Barnabas naar Jeruzalem en het besluit der apostelen, 15 : 1—4; 13—33; het verblijf van Paulus en Barnabas bij Sergius Paulus op Cyprus, 13 : 6—12; hun werkzaamheid te Antiochië in Pisidië, 13 : (42), 44—49, 52; 14 : 3, te Lystre en Derbe, 14 : 8—20; Philippi en Thessalonica, 16 : 20 v. (22, 23) 24—34 (36); 17 : (5), 6—9; de bekeering van twaalf leerlingen van Johannes, door Paulus te Efeze, 19 : 1*b* —7 en diens werkzaamheid aldaar, 19 : 11—19, 24—41; de voorspelling van Agabus te Caesarea, 21 : 10 v.; het betalen van kosten voor derden door Paulus te Jeruzalem, 21 : 20*b*—26; zijn optreden voor het Sanhedrin, 22 : 30—23 : 10 en zijn spreken met de Joden te Rome, 28 : 17—23.

Uit het oudere boek, waarin ten deele dezelfde verhalen in een gewoonlijk meer oorspronkelijken vorm voorkwamen, en waaraan onze derde Evangelist zijn mededeelingen over Jezus' hemelvaart ontleende (Luc. 24 : 50—53), zijn voor onze Handelingen genomen: berichten over de aanvulling van het door Judas' dood geschonden twaalftal, 1 : 15—17, 20—26; de uitstorting des heiligen geestes en het eerste optreden der glossolalie, 2 : 12, 13; Petrus' eerste rede tot het volk, 2 : 14—40 en de uitwerking daarvan, 2 : 41, 42, 45—47; de genezing van een lamme door Petrus en Johannes, 3 : 1 vv., Petrus' tweede rede, 3 : 12—26; de gevangenneming der apostelen, 4 : 1, 3 v.; Petrus voor het Sanhedrin, 4 : 5—22; zijn terugkeer tot de gemeente en haar uitbreiding, 4 : 23—33; 5 : 12*b* —14; de verkiezing van diakenen, 6 : 1—6; het verzet tegen Stephanus, 6 : 9—12*a*; zijn rede, 7 : 2—53 en dood 7 : 54, 57, 58*a*; de vervolging der Christenen te Jeruzalem, 8 : 1, 2; de vestiging eener gemeente van Christenen uit de heidenen te Antiochië door Cypriërs en Cyrenaeërs, 11 : 19—21; de profetie van Agabus; de reis van Paulus en Barnabas naar Jeruzalem, 11 : 27—30; 12 : 25; naar Cyprus, 13 : 1—5; Antiochië

in Pisidië, 13 : 13—41, 43, 50, 51; Ikonië, Lystre en Derbe, 14 : 1, 2, 4—7; terugkeer naar Antiochië in Syrië, 14 : 21[b]—26; Paulus' tweede zendingsreis, 15 : 35—16 : 15 en verblijf te Philippi, 16: 16—19; (22, 23, 35), 37—40, te Thessalonica, 17 : 1—4(5), te Beroea en te Athene, 17 : 10—34; te Korinthe, 18 : 1—5[a], 7—17; zijn reis naar Jeruzalem, Antiochië, Galatië en Phrygië, 18 : 18—23; de bekeering van Apollos door Aquila en Priscilla, 18 : 24 (25), 26—28; Paulus' verblijf te Efeze, 18 : 1[a], 8—10[a], 21, 22; zijn derde zendingsreis en komst te Jeruzalem, 20—21 : 1—9, 12—20[a]; zijn gevangenneming, 21 : 27—40 en rede voor het volk, 22 : 1—29; zijn verblijf te Caesarea bij Felix, 23 : 11—24 : 27; zijn gesprekken met Festus en Agrippa, 25—26; zijn reis naar Rome, 27—28 : 15 en zijn verblijf aldaar, 28 : 16, 30, 31.

Wat noch uit het eene, noch uit het andere boek was overgenomen, moet voor des schrijvers eigen werk worden gehouden, gelijk mede voor zijn verantwoording komt: meer dan één omzetting en wijziging, die noodig scheen om de verschillende berichten in elkander te doen sluiten, of aan het geheel de z. i. juiste voorstelling te leenen, die hij bij zijn zegslieden vruchteloos had gezocht. Vandaar dat wij nu en dan in onzekerheid verkeeren, of iets inderdaad is overgenomen en zoo ja, van wien. In hoofdzaak evenwel zal de aangewezen schifting juist zijn en kon Spitta's jeugdige vriend G. Anrich alzoo gerust daarnaar, in het reeds bovengenoemde aanhangsel, den Duitschen tekst geven 1° van Quelle A en 2° van Quelle B. Hij deed dit echter met dien verstande, dat hij de overgenomen redevoeringen, kortheidshalve, slechts aanduidde en niet afschreef.

Het spreekt van zelf, al gaat het niet aan, ook daarvan te dezer plaatse een overzicht te geven, dat de uitkomsten der beoordeeling van de geschiedkundige waarde der stukken, die steeds volgde op het onderzoek naar hun samenstelling en herkomst, voor een deel afhankelijk zijn van dat onderzoek.

De vraag is nu: hoe te oordeelen over Spitta's kritiek?

Voor een juiste en billijke beantwoording moeten wij daarin, naar het mij voorkomt, drieërlei onderscheiden. Vooreerst: des schrijvers oordeel over den aard der samenstelling onzer Handelingen. Hier, aarzel ik niet te verklaren, heeft hij in hoofd-

zaak volkomen gelijk. Spitta heeft voldingend bewezen, dat onze Handelingen niet zijn het werk van één persoon, in dien zin, dat deze, na langer of korter voorbereiding, het boek in één adem, zelfstandig heeft geschreven; maar dat het veeleer moet worden beschouwd als een vrucht van samensmelting en samenvoeging van oorspronkelijk verschillende berichten. Wie in dit opzicht nog niet overtuigd is, leze hem en volge aandachtig, met den tekst der Handelingen vóór zich, zijn aanwijzing van naden en voegen, afwijkingen en tegenstrijdigheden, vredig naast elkander, of in elkanders onmiddellijke nabijheid geplaatst, zoodat er geen sprake kan zijn van een afdwaling van het geheugen; en hij zal moeten toegeven, ik zeg niet, dat nooit het oordeel anders kon uitvallen en men noodzakelijk altijd moet denken aan een verbinding of samensmelting van overgenomen woorden en berichten, maar dat dit ontegenzeggelijk, als het ware doorloopend en in den regel het geval was.

Intusschen volgt daaruit niet, dat de schrijver onzer Handelingen zich met den bescheiden naam van redactor zou moeten vergenoegen, als had hij weinig meer gedaan dan woorden en berichten, stukken en stukjes uit de werken van derden, in elkander voegen. Hij heeft veeleer geschreven met behulp van overgenomen woorden en berichten, die hij soms geheel of ten deele letterlijk teruggaf, maar ook meermalen tamelijk gewijzigd en gebracht in overeenstemming met zijn persoonlijke opvattingen en het doel, waarnaar hij als schrijver streefde. De betrekkelijke eenheid van het boek, naar vorm en inhoud beide, dwingt tot die erkenning. Spitta heeft dit wel wat veel, ofschoon niet altijd, over het hoofd gezien en in zijn ijver, om den inhoud zooveel mogelijk bij de erkende bronnen onder dak te brengen, niet steeds aan den schrijver gegeven wat des schrijvers is. Evenwel, ik erken: dit verschil betreft een meer en minder, waarover het niet gemakkelijk, zoo al ooit mogelijk zal zijn, tot volkomen overeenstemming te geraken; en het al of niet gebruiken van den naam redactor, doet ten slotte weinig ter zake. Waar het op aankomt is: zoo juist mogelijk de werkzaamheid te omschrijven van hem, uit wiens hand wij het boek, de Handelingen der Apostelen, hebben ontvangen. Het verheugt mij, in dit opzicht, wat de hoofd-

zaak betreft, met Spitta samen te stemmen, gelijk hij zich deswege verblijdde, toen hij mijn Paulus I in handen kreeg, doch te laat om met den inhoud rekening te houden in het reeds goeddeels afgedrukte werk.

Een tweede hoofdpunt in Spitta's kritiek betreft de door hem erkende bronnen, die voor de samenstelling onzer Handelingen zijn gebruikt; een tweetal, gelijk wij zagen; beide geschreven oorkonden, handelende voor een goed deel over dezelfde personen en zaken, behoorende tot de geschiedenis van het Christendom, van af Jezus' hemelvaart tot op het verblijf van Paulus te Rome; slechts hierin van elkander onderscheiden, dat de oudste en voornaamste, A, een ruimeren blik verraadt, en een beter samenhangend geheel zoekt te geven, terwijl de andere, B, veeleer een slechter geordende verzameling is van allerlei volksoverleveringen uit den tijd der apostelen, waarvoor meermalen de grondstof uit A werd genomen.

Daar is in deze kritiek, wat de bijzonderheden betreft, niet weinig, waarbij Spitta op veler instemming zal mogen rekenen. Hij voegt, met name, dikwerf bijeen wat inderdaad uit één bron afkomstig schijnt te zijn. Maar daar is ook in deze kritiek, waarom zij, in hoofdzaak, niet kan worden goedgekeurd. Zij laat geen plaats voor het gebruik, door den schrijver onzer Handelingen, gemaakt van Flavius Jozefus en van destijds nog onbeschreven overleveringen. Zij houdt niet, dan in het voorbijgaan, rekening met den inhoud en het karakter der bekende wijstukken en de betrekking van hem, die daarin spreekt, tot onzen schrijver. Zij is te volstrekt en neemt te veel den schijn aan, alsof wij van alles konden zeggen: dit is uit A en dat uit B; tertium non datur. Zij vraagt de erkenning van een tweetal bronnen, waarvan het bestaan in den aangenomen zin en omvang niet is bewezen, ook al neemt men dit woord, gelijk uit den aard der zaak in dit geval onvermijdelijk is, niet al te letterlijk en veeleer in de beteekenis van: op voldoende gronden waarschijnlijk gemaakt.

De fout van een en ander schuilt in de hier gevolgde methode. Spitta was natuurlijk vrij om, onafhankelijk van het voorbeeld door anderen gegeven, zelf zijn weg van onderzoek te kiezen. Hij behoefde niet, gelijk anderen, uit te gaan van het bekende en voor de hand liggende: de wijstukken, het

reisverhaal in ruimeren zin, of de kern der berichten, waarvan Paulus het middelpunt is en die voor een deel onmiddellijk wijzen op zekeren onderlingen samenhang. Hij kon beginnen met het onbekende, het onzekere, het raadselachtige en zijn onderzoek naar de bronnen der Handelingen openen met een studie over het eerste Hoofdstuk. Maar toen hij eenmaal daartoe had besloten, had hij op dien weg moeten voortgaan, aanteekenen en verzamelen wat hem voorkwam uit een geschreven oorkonde te zijn genomen, om ten slotte het verwante, het naar vorm en inhoud op een gemeene afkomst wijzende, in zooveel groepen samen te brengen als noodig zou blijken. Zoo had hij zich een overzicht gevormd van hetgeen gerekend mocht worden te behooren tot de verschillende geraadpleegde bronnen en tevens een hechten grondslag gelegd voor zijn verder onderzoek naar den aard en de herkomst dier bescheiden.

Maar dat heeft Spitta niet gedaan en veeleer het gevaarlijkste ondernomen, waaraan hij bij de studie van het eerste hoofdstuk kon denken. Hij heeft wat hem voorkwam, misschien wel ontleend te zijn aan twee verschillende bronnen, aanstonds als zoodanig erkend en onmiddellijk daaruit aanleiding genomen, zich eenige voorstelling te vormen van den aard dier onderstelde werken. Wat hem bij het onderzoek der volgende gedeelten van Handelingen toescheen, gevoegd te kunnen worden bij A of bij B, heeft hij telkens daarbij gevoegd en, zoo dikwerf daartoe aanleiding was, niet verzuimd op te merken, welke nieuwe eigenaardigheden van A of van B aan het licht kwamen, ten gevolge van al de als feiten aangenomen onderstellingen, dat deze en die stukken wel afkomstig zouden zijn uit A of uit B. Zoo werd, bij den voortgang van het onderzoek, niet alleen de omvang der in het oog gevatte bronnen steeds grooter, maar ook breeder de maatstaf, aan te leggen bij de beoordeeling, d. i. talrijker de herkenningspunten, ter toetsing of iets geacht zou mogen worden afkomstig te zijn uit A of B, al kon er voor het oogenblik geen sprake wezen van aansluiting bij hetgeen het laatst was erkend als afkomstig uit A of uit B.

Ik noem deze methode gevaarlijk, omdat zij wel schijnbaar uitsluitend rekening houdt met de feiten, doch in waarheid

geen enkelen waarborg geeft tegen het verkrijgen van volstrekt onbetrouwbare slotsommen. Eén misstap in den aanvang en het gansche gebouw valt in puin. Eén vergissing bij het voortzetten van den arbeid en de grond is gelegd voor het begaan van een reeks fouten. En dat terwijl de oordeelkundige telkens bloot staat aan het gevaar van mistasten en dwalen. Daarvoor kunnen hem zelfs niet de grootste nauwgezetheid en scherpzinnigheid ten allen tijde behoeden.

Dat Spitta op dien regel geen uitzondering maakt, bewijst zijn boek, met meer voorbeelden dan het hier noodig is te vermelden. Reeds bij het lezen der eerste bladzijden rijst een bedenking, die nog wel den grondslag raakt van het op te trekken gebouw. De schrijver toont aan, dat voor de samenstelling van Hand. 1 : 1—11 een geschreven oorkonde moet zijn gebruikt en dat dit stuk in enkele bijzonderheden afwijkt van hetgeen wij, met het oog op dezelfde feiten, lezen Luc. 24 :44--53. Daaruit leidt hij onmiddellijk af, bl. 11, dat in Luc. 24 : 44—53 en Hand. 1 : 1—11 „zwei einander parallele Quellenstücke vorliegen". Een volkomen wettig besluit,..... indien men, met Spitta, de vrijheid neemt te onderstellen, 1° dat ons derde Evangelie en de Handelingen der apostelen zijn samengesteld door één persoon; 2° dat die persoon de genoemde parallele stukken letterlijk heeft overgenomen. Daarentegen heeft men geen enkele reden tot het maken der gevolgtrekking: twee bronnen, indien men meent bij de kritiek der Handelingen niet te mogen vooruitloopen op de vraag: is dit geschrift afkomstig van den derden Evangelist? noch op deze andere: welk gebruik is hier gemaakt van de wellicht geraadpleegde boeken? De enkele gedachte aan het driemaal, doch telkens in bijzonderheden ietwat anders gegeven verhaal van Paulus' bekeering, H. 9, 22, 26, kan tot bedachtzaamheid stemmen. Daaruit blijkt toch wel, dat Lucas niet bang is, om een overgenomen bericht in verschillenden zin en in onderscheiden mate hier en daar wat te wijzigen. Die redeneering blijft van kracht, al houdt men, met Spitta, het verhaal in H. 9 voor afkomstig uit een andere bron dan het verhaal in H. 22 en 26; aangezien ons dáár insgelijks menige afwijking treft.

Even bedenkelijk als het leggen van den grondslag, is de toevoeging van den eersten steen voor den bouw: Hand. 1 : 12

—14 een parallel van Luc. 24 : 52—53 en mitsdien uit B, gelijk de genoemde verzen van Lucas uit A; bl. 12.

Hand. 1 : 15—26 is zeker geen oorspronkelijk vervolg van vs. 14; maar daarom nog niet Fortsetzung van Luc. 24 : 53. Het betrekkelijk lange verhaal past slecht bij het korte overzicht, in het Evangelie gegeven en de 120 van Hand. 1 : 15 zijn niet de elven van Luc. 24 : 53.

Geen enkele reden pleit voor het „vermoeden", dat Hand. 1 : 18—19 afkomstig is uit het boek, waaraan het met 1 : 14 afgebroken bericht werd ontleend; bl. 17.

De woorden *καὶ ἐν τῷ συνπληροῦσθαι* losmaken van de onmiddellijk volgende en houden voor gekomen uit A, gelijk die volgende uit B, is onnatuurlijk en om geen enkele reden aan te bevelen. Zij hebben in den samenhang, een even goeden zin als Luc. 9 : 51, terwijl de verklaring *ἐν τῷ συνπληροῦσθαι αὐτούς* of *τὸν ἀριθμόν*, met het oog op de elven van 1 : 26, gezocht is en geen steun vindt in het Nieuwtestamentisch spraakgebruik; bl. 51.

Het verhaal over Ananias en Sapphira, 5 : 1—11, is stellig geen „vervolg" van dat over Barnabas, 4 : 36—37; bl. 69. Het ademt een anderen geest en onderstelt een andere opvatting van het Oudchristelijk leven. Vgl. Paulus I : 28, 100.

Dat 5 : 12b — 14 het vervolg zou zijn van 4 : 32—33, is mogelijk, doch het tegendeel is minstens even waarschijnlijk.

In herhalingen als 2 : 43; 5 : 5, 11, 12 voorkomen, kan men even goed zien bewijzen, dat de schrijver (redactor) meermalen dezelfde uitdrukkingen bezigt, als sporen van ontleening aan dezelfde bron; bl. 71.

In de rede van Stephanus, 7 : 2—53, „von der Hand des Redaktors.... keine Spur", bl. 113. Maar als nu eens die geheele rede, gelijk waarschijnlijk de meeste redevoeringen in ons boek, zijn werk ware en allerminst overgenomen?

In dien trant doen zich onder het lezen gedurig vragen en opmerkingen voor, die twijfel wekken aan de betrouwbaarheid van Spitta's oordeel en veeleer het vermoeden bevestigen, dat hij zich, in het aanwijzen van de grenzen der door Lucas uitgeschreven boeken, zeker niet minder dan Weiss, Sorof en Feine, die dit verwijt meermalen van hem moeten hooren, aan willekeur heeft schuldig gemaakt.

Dit te erkennen, is tevens reeds een oordeel geven over het derde hoofdpunt in Spitta's kritiek: zijn bepaling van de geschiedkundige waarde der in Handelingen opgenomen berichten. Want voor een goed deel is die bepaling afhankelijk van de verworven overtuiging aangaande de herkomst dier berichten. Wat uit A is, mag in den regel geloofwaardig worden geacht en stellig betrouwbaarder dan wat uit B werd genomen; een regel, die bij het onderzoek al spoedig wordt gesteld en weldra ruimschoots het zijne bijdraagt om zekere stukken, al naarmate zij meer of minder geloofwaardig schijnen, te houden voor afkomstig uit A of uit B. Dat dientengevolge zeer dikwerf de kritiek niet vrij is in het wikken en wegen der te beoordeelen geloofwaardigheid van medegedeelde woorden en verhalen, behoeft geen betoog.

Intusschen is tevens reeds herinnerd, dat Spitta's oordeel over de geschiedkundige waarde der in Handelingen opgenomen verhalen, niet uitsluitend wordt geleid door zijn meening over hun herkomst uit de ondersteld werken A en B. Meermalen bespreekt hij den inhoud op zichzelf, zonder rekening te houden met de vermoedelijke herkomst. Ongelukkig evenwel komt dan tevens dikwerf uit, hoe behoudend hij is, niettegenstaande zijn somtijds doortastende kritiek; geen „onafhankelijk godgeleerde," maar één, die om meer dan een reden zou mogen heeten „evangelisch," een vriend van „bijbelsch supranaturalisme."

Geheel in overeenstemming daarmede — hoewel niet tengevolge van dien! — laat hij zich dikwerf in zijn oordeel leiden door hetgeen hem de Paulinische brieven hebben geleerd, waarbij buiten aanmerking blijft de mogelijkheid, dat de brieven alle ten onrechte den naam van Paulus dragen. Steck schijnt hem vervuld van „twijfelzucht, die het hem onmogelijk maakt, ook maar één Paulinischen brief voor echt te houden," bl. 140. Hem te begrijpen, beproeft hij zelfs niet. Blijkbaar heeft hij er ook geen oogenblik aan gedacht, de geschiedkundige waarde van den inhoud der Handelingen te toetsen, onafhankelijk van hetgeen de brieven over dezelfde personen en zaken meedeelen, of schijnen mede te deelen.

Een en ander heeft ten gevolge, dat Spitta's kritiek in dit opzicht, het beoordeelen van de geschiedkundige waarde der

Handelingen, veel te wenschen overlaat. Een enkel voorbeeld. Bl. 17—19 rust de geloofwaardigheid van A op de aanwijzing, dat parallel geachte bijzonderheden uit B blijkbaar een jongere overlevering geven; een bewijsvoering, die meermalen terugkeert, als ware daarmede iets gewonnen voor de juistheid der oudere voorstelling.

De verschijningen van Jezus, vermeld in 1 Kor. 15, zouden een waarborg zijn voor het eenvoudige bericht dienaangaande in A en het daaraan vastgeknoopte verhaal van de aanvulling der opengevallen plaats in de rij der twaalven, Hand. 1 : 15—26; bl. 20.

Bij de uit A genomen voorstelling van de uitstorting des heiligen geestes, 2 : 4, 12, 13 zouden wij staan op vasten geschiedkundigen grond; bl. 54. Er zal geen bedenking van beteekenis tegen in te brengen zijn, bl. 58, dus ook niet uit de overweging, dat de glossolalie een jonger verschijnsel en niet Jeruzalem, maar Galilea het terrein is van het eerste optreden der leerlingen, naar de oudste overlevering. De zekerheid van het bericht wordt nog „gesteigert" door de overdrijving der traditie in B, Hand. 2 : 1, 2, 3, 5, 6, 9, 10; bl. 59.

Met het oog op 1 Kor. 5 : 4—5 en 1 Tim. 1 : 20, zou het niet aangaan, zonder meer te ontkennen, dat aan het wonder ter bestraffing van Ananias en Sapphira, 5 : 1—11, „etwas Thatsächliches zu Grunde liegen kann;" bl. 91.

Een tamelijk uitvoerig, hoewel zwak betoog, bl. 115—123, zal ons overtuigen van die „Zuverlässigkeit der Quelle A," waar zij handelt over Stephanus. Daarin zal „niet één punt zijn, dat door een bezonnen kritiek kan worden bestreden." Nu leze men Hand. 6 : 1—6, 9—12[a]; 7 : 2—54, 57, 58[a] en denke een oogenblik na over vragen als deze: Als Hellenisten te Jeruzalem zich hebben te beklagen over de achterzetting hunner weduwen bij die der Hebreërs, hoe is het dan mogelijk, dat zij, blijkens den uitslag, onmiddellijk hun kandidaten zien gekozen, als nu noodig geachte diakenen? Wie heeft de rede van Stephanus opgeteekend? Of wie was in staat, haar te onthouden en later op schrift te brengen? Vanwaar de overeenstemming in taal, stijl en betoogtrant, tusschen deze rede en die van anderen, bij andere gelegenheden, onder geheel andere omstandigheden gehouden, volgens denzelfden berichtge-

ver, indien hij toch geloofwaardig moet worden geacht in zijn mededeelingen? enz.

Ook hier zouden wij lang in dezen zin kunnen voortgaan, met het stellen van vragen en het maken van opmerkingen, ten bewijze, dat Spitta's kritiek ons niet doorloopend juist toeschijnt. Sommige gedeelten lokken zelfs uit tot het schrijven van afzonderlijke verhandelingen; omdat anders van afkeuring en bestrijding kwalijk sprake kan zijn. Ik denk b. v. aan hetgeen wij lezen over de juiste verhouding van het veel besproken geschilpunt: Gal. en Hand.

Doch noch aan het een, noch aan het ander valt bij deze gelegenheid te denken. De aankondiging mag geen boekdeel worden, noch verloopen in een verhandeling over een der talrijke onderwerpen, waarmede Spitta's kritiek zich had bezig te houden.

Intusschen blijve niet onopgemerkt, dat ook zijn beoordeeling van de geschiedkundige waarde der onderscheiden berichten in Handelingen, veel bevat, dat ernstige overweging verdient. Al treedt hier, naar het mij voorkomt, meer dan elders, de zwakke zijde zijner kritiek aan het licht; wij vinden niettemin tal van goede opmerkingen, juiste redeneeringen en behartigingswaardige wenken.

Over het algemeen genomen, aarzel ik dan ook niet, Spitta's boek met ingenomenheid te begroeten en aan te bevelen, als bevattende zeer goede bijdragen tot het onderzoek onzer Handelingen, met name haar samenstelling en geschiedkundige waarde.

Leiden, April 1892. W. C. van Manen.

Die biblischen Vorstellungen vom Teufel, und ihr religiöser Werth u. s. w. is de titel door Georg Längin gegeven aan zijn, bij Otto Wigand te Leipzig, in 1890, verschenen Beitrag zu der Frage: „Giebt es einen Teufel? Ist der Teufel ein Gegenstand des christlichen Glaubens?” Een boekjen van 97 bladzijden dat telkens het „die Halben und die Ganzen” van

David Friedrich Strauss in herinnering roept, maar tevens, — indien de uitgaaf voor díe menschen noodig was, — doet uitkomen hoeveel lager in ontwikkeling het vrijzinnig gedeelte der christelijke gemeente in Duitschland staat dan ten onzent. De te behandelen twee vragen van den *titel* toch worden in 't *geschriftjen-zelf* in dezen anderen vorm omgezet: „of wij, als christenen, werkelijk verplicht zijn de bijbelsche daimonologie zonder voorbehoud te aanvaarden, en haar te beschouwen als een „noodzakelijk" bestanddeel van het Christendom?" Zóó gesteld echter zal elk denkend Protestant hier te lande haar met een *dubbele* ontkenning beandwoorden. Vooreerst wijl, — bij den grootsten eerbied voor den bijbel, — 't voor hem vaststaat dat hetgeen zich daarin *edelst* doet hooren nergens een *onvooorwaardelijk* aanvaarden van zijne uitspraken *vordert*, maar dit zelfs niet eenmaal *gedoogt*. Daarna, en desgelijks, wijl juist het zuiverste christendom hem het eerst en het strengst zou verbieden éénige daimonologie, welke ook, — de „bijbelsche" zoo goed als elke andere, — te beschouwen als een „noodzakelijk" bestanddeel van 't Christendom. — Is dit het geval ten oosten van den Rhijn *niet*, dan volgt daaruit dat, in doorsnede, de vrijzinnig-protestantsche gemeente in die landen lager staat dan die ten westen dezer rivier, en is een poging ter bestrijding van zoodanige achterlijkheid in háár midden ten volle verklaarbaar. Of daarom ook kan worden toegejuicht wat Längin, in dit boekjen, tot dat doel leverde, is evenwel een geheel andere vraag. Eere wien eere toekomt! De schrijver deelt daarin veel en velerlei mede aangaande daimono-, angelo- en satanologie dat niet „zoo algemeen bekend" zal zijn. Ook mag de volledigheid worden geprezen waarmede de op zijn onderwerp betrekking hebbende bijbelplaatsen worden saamgebracht en behandeld. Een onweêrsprekelijke verdienste heeft de beknopte, toch geheel de zaak omvattende, heldere en juiste voorstelling van de wijze waarop van lieverlede de Satan van Bileam (Num. XXII vs. 22 „de Engel des Heeren.... hem tot een *tegenstander*" = מַלְאַךְ יְהוָה ..... לְשָׂטָן לוֹ) en het Openbaar Ministerie uit den proloog van 't boek 'Iôb het afschuwelijk gedrocht van de Johannes-Apokalypse zijn geworden. Doch deze verdiensten, zoo-

min als de eerlijke betoogtrant en de van duitsche gewrongenheid vrije taal, kunnen wegnemen dat we in dit werkjen met dat van een „Halber" hebben te doen. De schrijver is eener vrije tekstkritiek toegedaan. Hij aanvaardt — althands 't schijnt zoo — zonder schroom Tubinger resultaten over de paulinische brieven, en Leijdsche aangaande de redactie van den Pentateuch, of — liever nog — van het zoogenaamd historisch gedeelte van het O. V. Doch dat verhindert hem niet bijv. Moses voor een zuiver geschiedkundig persoon te houden, en hem te beschouwen niet slechts als den stichter van de Israelitische nationaliteit, (Bernhard Stade zou huiveren bij 't geen Längin blz. 14 van den uittocht uit Egypte vertelt) maar zelfs als den Solon der naar hem genoemde wet; — of Paulos er bij te halen wanneer er sprake is van brieven welker paulinische afkomst voor hem zelven blijkbaar niet vaststaat. Op dezelfde bladzijde toch (S. 92) waar hij van de „unbezweifelte Hauptbriefe" gewaagt, gelden hem aanhalingen uit die aan de Efesers, Kolossensen, tweeden aan die van Thessalonika, ja! uit de herderlijke brieven! ten bewijze „wie tief Paulus in den Vorstellungen seiner Zeit steckt." Maar 's mans halfheid verraadt zich bovendien telkens wanneer hij, na zijn opgave van een zoogenaamde bewijsplaats of versameling van wat daarvoor moet gelden [1]), met blijkbare ingenomenheid doet op-

1) Welke exegese bovendien niet eenmaal bijzonder zuiver is. Bl. 88 wordt I Kor. VI: 3 „Weet gij niet dat wij Engelen zullen oirdeelen" — waar een oirdeelen over Engelen wordt bedoeld — hieruit verklaard (?) dat den Apostel die Vorstellung vorschwebt dasz der Menschensohn erscheint zum Gerichte mit den Engeln." — Blz. 66 wordt bij de behandeling van Matth. XII: 43—45 beweerd: „das Haus musz zuerst vom Grund aus gesäubert und erneuert, und so die Ursache der Krankheit weggeschafft werden, damit den unsaubern Geist die Lust vergeht sich wieder einzunisten, niettegenstaande juist vs. 45 zelf zegt hoeveel beter het met bezems gekeerde huis den boozen geest aanstaat. — Blz. 60 heet het van de Gadareensche zwijnen: „Wenn man nicht u. s. w., so hat man sich das Sichherabstürzen der Schweine über den Abhang als Folge des Schreckens zu denken, anläszlich des letzten, jedenfalls furchtbaren, in Toben und Geschrei sich äuszernden Anfalls des Kranken, sich auf diese an sich scheuen Thiere verbreitete. Oder man kann das Hinabstürzen sich als Folge der Fernwirkung der bei solchen Kranken anerkanntermaszen (!) mächtig entwickelten magnetischen Kräfte denken deren Einwirkung sich auf jene Thiere erstreckte, nachdem der Gedanke an sie in den Vorstellungskreis des Kranken eingetreten war." — Trouwens de bladzijden over bezetenen en bezetenheid zijn nergens de gelukkigste van het boekjen. Ten opzichte van Azazel, (blz. 15), schijnt den schrijver de gissing van Dozy, de Israeliten te Mekka blz. 10 nt. 1, onbekend te zijn geweest. En zóó.... meer.

merken dat de duivelsleer „den Christen nichts mehr angeht", en.... dit geschiedt in deze 97 bladzijden niet minder dan 18 malen (blz. 14, 18, 45, 47, 52, 56, 69, 71, 86, 91, 92, 93, 95, 96 en tweemaal op blzz. 50 en 88). De slotsom ligt voor de hand: omdat Längins exegese hem zijns inziens is gelukt, bevat de bijbel z. i. geen den christen tot daaraan gelooven verplichtende satanalogie. Maar hoe nu indien de bijbel wel eens iets bevatte dat hij daarvoor uitgaf? Zouden we dit dan tòch als zoodanig moeten aanvaarden? Hier gaapt de wijde kloof tusschen denkende modernen en Halben als Längin.

Nijmegen. VAN HEIJST.

VARIA.

De *Bibliotheek van moderne Theologie en Letterkunde*, onder redactie van Dr. M. A. N. Rovers, geeft, sedert mijn laatste aankondiging, in het 4de Stuk van het elfde Deel, van Dr. F. Max Müller, *De vergelijkende studie der godsdienstige problemen*; Dr. A. Bolliger, *De zedelijke godsdienst van een Heiden*; Dr. James Martineau, *God in de Geschiedenis*; Dr. H. Y. Groenewegen, *Twee vragen uit de wijsbegeerte van den godsdienst*; Dr. J. Herderscheê, *De gelijkenis van den onrechtvaardigen rentmeester*; Dr. M. A. N. Rovers, *De jongste ontdekkingen in Engeland*, en *Inwijding van University Hall*; *Eduard Langhans*; *George Bancroft*.

Het twaalfde Deel, 1ste Stuk bevat, Hugh Price Hughes, *John Wesley*; Dr. F. Max Müller, *De historische behandeling van godsdienstige vragen*; H. O. Stölten, *Philippus de apostel en Philippus de evangelist*; Otto Seeck, *De bekeering van Constantijn den Groote*; Dr. J. Knappert, *De Paulus der Handelingen*; B. ter Haar Bzn, *Gezond geestesvoedsel*, Dr. H. Y. Groenewegen, *Twee vragen uit de wijsbegeerte van den godsdienst* (II); Dr. M. A. N. Rovers, Leestafel: *Het inwendig woord*; *Eduard Reuss*; *Drie Brieven aan een kind.*

Het 2de Stuk van dit Deel geeft: Max Krenkel, *Paulus strijd te Ephese*; Dr. F. Max Müller, *Godsdiensten met en zonder heilige boeken*; G. M. *Gelooven en weten*; Dr. H. Middendorff, *De protestantsche satire in Frankrijk gedurende de zestiende eeuw*; Dr. J. Knappert, *De Paulus der Handelingen*; Dr. A. I. H. W. Brandt, *Palestina omstreeks het jaar* 1400 *vóór Christus volgens nieuwe bronnen*; Dr. J. Herderscheê, *De profetie van Micha*; Dr. M. A. N. Rovers, Leestafel: *Jacobus*

Trigland; *Lexicon für Theologie und Kirchenwesen*; *The graetest thing in the world* en *Pax Vobiscum.*

Het 3de Stuk van het twaalfde Deel bevat: H. Frank, *Eduard Langhans*; J. A. M. Mensinga, *Het vierde Evangelie en de Synoptici*; H. Tollin, *Michael Servet en de Catholieken van zijn tijd*; G. L. van Loon, *De Joodsche leer der „geboorteweeën van het Messiasrijk"*; Dr. I. van den Bergh, *Calvijn en Servet*; Dr. M. A. N. Rovers, *Een nieuw werk over de Evangelieën*; Dr. F. Cannegieter, *Zóó is discussie hoogst moeielijk*; Dr. H. Y. Groenewegen, *Eene rectificatie*; Dr. M. A. N. Rovers, Leestafel: *Het ethisch-evangelisch standpunt in het christelijk-godsdienstig geloof*; *Een nieuwe vertaling van het O. T.*; *Evangelischer Volkskalender*; *Theologischer Jahresbericht*; *A. Kuenen.*

Het 4de Stuk van het twaalfde Deel bevat: Alfred Erichson, *Martin Batzer's vierhonderdste geboortedag*; Margaret Fullerson, *Karakter en cultuur*; Dr. O. Pfleiderer, *De ontwikkeling der Protestantsche theologie in Duitschland sedert Kant*; Dr. W. Scheffer, *Zedelijk leven en zelfwaardeering*; Dr. J. Herman de Ridder Jr., *Sociale arbeid*; Dr. M. A. N. Rovers, *Een feestdag te Leiden*; Dr. H. Y. Groenewegen, *Opheldering*; Dr. M. A. N. Rovers, Leestafel: *Een woord van Protestantsch Verweer*; *Ein Zeuge der Geistesfreiheit*; *De voornaamste oude godsdiensten*; *Op 's levens hoogte*; *Een bundel preeken.*

Uit de inhoudsopgaaf van deze vijf stukken der Bibliotheek blijkt, als gewoonlijk, hoe onze geleerde Redacteur onafgebroken voortgaat met zijn Bibliotheek zich te doen onderscheiden door verscheidenheid en degelijkheid van inhoud. Het aantal van inheemsche schrijvers is in de laatste jaren grooter geworden en begint het aantal van uitheemsche stukken te overtreffen. Elders is al, meen ik, de vraag gedaan, of er onder de bijdragen van inlandsche geleerden niet voorkomen, die in een eigenlijk wetenschappelijk Tijdschrift beter op haar plaats zouden zijn. Deze vraag moet echter niet tot den Redacteur maar veeleer tot de inzenders van die Bijdragen gericht worden. Niets is moeielijker en pijnlijker voor de Redactie van periodieke geschriften dan de plaatsing weigeren van opstellen, die door belangstellende vrienden van haar onderneming worden ingezonden. Voor Dr. Rovers te moeilijker, indien hij,

ook met zijn uitgebreide lectuur, niet genoeg voor de Bibliotheek geschikte opstellen „uit den vreemde" bij de hand heeft. Wie met hun bijdragen willen medewerken, dat de Bibliotheek haar aantrekkelijkheid ook voor ontwikkelde en weetgierige niet-theologen blijve behouden, moeten, dunkt mij, nauwlettend overwegen of, zoowel het onderwerp als de vorm van hun in te zenden opstellen met den populair-wetenschappelijken en tevens letterkundigen aard van de Bibliotheek strooken.

F. W. B. V. B.

Phoenix. — Baruch's en Johannes' Openbaring. — Het oudste Evangelie.

Aan de bekende mythe van den wondervogel Phoenix, die telkens na vijfhonderd jaren sterft en terugkeert in het leven, meermalen herdacht door Oudchristelijke zoowel als door heidensche schrijvers, o. a. door Clemens Romanus in zijn eersten brief aan de Korinthiërs, H. 25—26, zijn een tweetal gedichten gewijd, beide afkomstig uit de vierde eeuw. Het eene is, naar aller overtuiging, van den Romeinschen lofdichter Claudianus. Het andere wordt beurtelings toegekend en ontzegd aan Lactantius, den bekenden verdediger van het Christendom. Rud. Löbe heeft getracht, aan dien twijfel voor goed een einde te maken, door het leveren van een uitvoerig betoog, ten gunste van Lactantius als dichter van het lied. Zijn opstel luidt: In scriptorem carminis de Phoenice, quod L. Caelii Firmiani Lactantii esse creditur, observationes, en is geplaatst in de Jahrb. f. prot. Theol. XVIII : 34—65 (1891).

Dezelfde aflevering der Jahrbücher, S. 66—107, geeft nog een verhandeling, die de aandacht verdient van de beoefenaars der Oudchristelijke letterkunde, zoowel om de vergelijking met het N. T., waartoe de Openbaring van Baruch uitlokt, als omdat hier wederom de samenstelling met behulp van schriftelijke bronnen wordt aangetoond van een werk, dat men steeds meende te mogen houden voor oorspronkelijk, in den zin van: geschreven door één persoon en met diens eigen woorden. *Die Quellen der Apokalypse Baruchs*, betoogt Lic. Richard Kabisch,

moeten even goed worden nagespoord, als die van het boek Henoch en de Sibyllijnsche orakelen, waaromtrent tegenwoordig geen verschil meer bestaat, en het Vierde boek van Ezra, waarvan hij hetzelfde in een afzonderlijk geschrift heeft bewezen, ten jare 1889. Nú zoekt hij aan te toonen: 1° dat de Openbaring van Baruch geen eenheid is, maar de vrucht eener eigenaardige samenstelling, met behulp van stukken, afkomstig van verschillende schrijvers; en 2° welke bronnen hier waarschijnlijk mogen en moeten worden onderscheiden. Hij meent: een viertal, waarvan drie het bestaan onderstellen van den tweeden tempel en van het Joodsche volk in Palestina, terwijl de vierde, het opgenomen hoofdwerk, waartoe inzonderheid H. 1—23 en 77—87 behooren, kort na de verwoesting van Jeruzalem, in het jaar 70, zal zijn geschreven. De redactor zou een tijdgenoot van Papias en, evenals deze, een Christen zijn geweest, zoodat het geheele boek, in zijn tegenwoordigen vorm, tot de Oudchristelijke letterkunde zou behooren, hoewel Kabisch zelf die gevolgtrekking niet maakt. In het boek Henoch en stelliger nog in de Openbaring van Ezra heeft men wel mede, sedert geruimen tijd, Christelijke bestanddeelen vermoed; doch dáár meent men bepaald te mogen spreken van interpolaties. Bij de Openbaring van Baruch zouden wij echter hetzelfde verschijnsel hebben, dat zich voordoet bij de Sibyllijnsche orakelen, het Testament der XII Patriarchen en de Hemelvaart van Jesaja; geschriften, die tegenwoordig vrij algemeen worden gehouden voor „christliche Ueberarbeitungen jüdischer Stoffe'', gelijk nog kort geleden Holtzmann herinnerde, in zijn lezenswaardig overzicht van de kritiek, sedert 1882, met verrassenden ijver, ten beste gegeven over de samenstelling der Openbaring van Johannes. „Die Controverse über Einheitlichkeit und Quellenverhältnisse der Apokalypse'' blijft aan de orde en daarom mag dit artikel van den geachten Inleider uit Straatsburg nog wel eens opzettelijk worden genoemd, al behoort het reeds tot een afgesloten deel der Jahrb. f. prot. Theol. (1891), XVII: 521—544.

Nu ik toch daarop wijs, wil ik tevens vermelden, dat daaraan onmiddellijk voorafgaat, als bl. 481—519, een overzicht van *Das älteste Evangelium, eine kritische Wiederherstellung der Urschrift des Evangeliums nach Marcus*, uit de schriftelijke

nalatenschap van Carl Wittichen, † 1882, gegeven door Lic. Everling. De bijgevoegde toelichting heeft schier uitsluitend betrekking op het vaststellen van den tekst. Wittichen gaat uit van Tischendorf's VIII, doch wijkt daarvan doorloopend dikwerf af. Het geheel is ongetwijfeld een welkome gave voor de vrienden der Marcushypothese. Zij mogen nu zien, of zij tevreden kunnen zijn met een Oudste Evangelie, dat, behoudens kleine afwijkingen van tekstkritischen aard, onder den titel Τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ, een schets gaf van

Jezus' roeping, naar Mc. 1 : 4—8. Lc. 3 : 17. Mc. 1 : 9—13;

Jezus' eerste werkzaamheid in Galilea: Mc. 1 : 14—45;

eerste botsing met de schriftgeleerden: Mc. 2 : 1—3 : 12;

eerste optreden als leeraar: Mc. 3 : 13—19. Mt. 5 : 17, 20—22, 27—28. De woorden ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ κλέψεις. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν en dan vs. 42. Lc. 6 : 38 (tot ὑμῶν). Mt. 5 : 33—34ª, 37—41, 43—44ª. Lc. 6 : 27—28. Mt. 5 : 45—47. Lc. 6 : 34. Mt. 5 : 48. 7 : 12. 8 : 5—10, 13. Mc. 3 : 21—4 : 12. Luc. 8 : 11ª. Mc. 4 : 14—20. 26—34;

Wonderen: Mc. 4 : 35—5 : 43;

voortgezette werkzaamheid in Galilea: Mc. 6 : 1—51;

verdere tochten: Mc. 6 : 53—7 : 25. Mt. 15 : 23ª, 25—26. Mc. 7 : 28—8 : 26.

Einde van Jezus' werkzaamheid in Galilea: Mc. 8 : 27—9 : 9, 11—40, 42. Mt. 18 : 7ᵇ. Mc. 9 : 43—50.

Reis naar Jeruzalem: Mc. 10 : 1—11. Mt. 19 : 10—12. Mc. 10 : 13—52.

De eerste drie dagen in Jeruzalem: Mc. 11 : 1—24, 27, 33. 12 : 1—17. Joh. 7 : 53—8 : 1.

De vierde dag te Jeruzalem: Joh. 8 : 2—11. Mc. 12 : 18—13 : 37.

De laatste drie dagen in Jeruzalem: Mc. 14 : 1—27, 29—31.

Jezus' gevangenneming en veroordeeling: Mc. 14 : 32—72.

De kruisiging: Mc. 15 : 1—4. Mt. 27 : 14ª. Mc. 15 : 5ᵇ—47.

Verschijning van den opgewekte in Galilea: Mc. 16 : 1—8. Mt. 28 : 16, 18, 20ᵇ.

Ferdinand Christian Baur, geb. 21 Juni 1792.

De honderdjarige gedenkdag der geboorte van het beroemde hoofd der Tubingsche school blijve in ons Tijdschrift niet onopgemerkt.

Geen beoefenaar der wetenschappelijke Theologie, die niet volmondig erkent: wij allen hebben groote verplichtingen aan dezen geleerde.

In de eerste plaats zij, voor wie hij, van den aanvang, de wegwijzer bij uitnemendheid is geweest en gebleven, in het zoeken naar licht op het gebied der geschiedenis van het oudste Christendom en der kritiek zijner oorkonden. Doch niet minder allen die, aanstonds of later, bezwaren meenden te moeten inbrengen tegen de door hem aanbevolen methode en geldend gemaakte slotsommen.

Die, ter rechter zijde uitgeweken, zich genoopt zagen, terug te keeren tot veel wat hun te Tubingen zonder voldoenden grond scheen prijs gegeven, kunnen toch niet loochenen, dat Baur zoowel aan de overlevering gevoelige en onherstelbare slagen toegebracht, als in menig opzicht den grond heeft gelegd voor nieuwe en stellig meer juiste beschouwingen van het Oudchristelijk verleden.

Die geen vrede hadden met het werk van den meester, omdat hij, huns inziens, niet vrij van willekeur, noch doortastend genoeg was in zijn kritiek en te haastig in het opbouwen, aarzelen toch geen oogenblik, te erkennen, dat zijn arbeid moest voorafgaan aan hetgeen zij beoogen, zal er ooit van welslagen voor hen sprake kunnen zijn.

Zoo staan dan allen, die zich verblijden, hetzij in goed zien, hetzij in beter zien, of in verder zien, op de schouders van den reus, wiens kloeke gestalte hen draagt en aan wiens fiere houding zij grooten dank zijn verschuldigd. Hem brengen zij gaarne, op den honderdjarigen gedenkdag zijner geboorte, een eerbiedige hulde.

W. C. v. M.

DE PAROUSIE IN DEN EERSTEN CORINTHIERBRIEF.

II.

Nadat wij in ons eerste artikel I Cor. XV, XI en III besproken hebben, zijn thans de overige plaatsen uit den eersten Corinther-brief aan de beurt, waar de parousie genoemd of ondersteld wordt. Vestigen wij thans in de eerste plaats onze aandacht op I Cor. II : 6—16. Reeds in 1889 heeft prof. Völter dit stuk genoemd „eine deutliche Interpolation" [1]). Naar onze overtuiging is dit oordeel juist, althans voor het eerste gedeelte van die pericoop, vs. 6—9. Formeel blijkt het, dat wij met interpolatie te doen hebben uit de omstandigheid, dat in II : 1—5 en III : 1 sq. de auteur van zich zelven spreekt in den eersten persoon singularis, terwijl in vs. 6, zonder dat er voor dien overgang tot den eersten persoon pluralis eenig motief valt aan te wijzen, gelezen wordt „σοφίαν δὲ λαλοῦμεν" enz. en ook verder in de geheele pericoop het meervoud gebezigd wordt, cf. vs. 7, 10, 12, 13, 16. Te opmerkelijker is die overgang van het enkelvoud tot het meervoud, omdat in hetgeen aan II : 6—16 voorafgaat en insgelijks in hetgeen er op volgt, niet gehandeld wordt over de evangelieprediking in het algemeen, maar in het bijzonder over die van Paulus aan eene bepaalde gemeente, die van Corinthe. Niet wat Paulus met anderen gemeen had, maar wat hem in zijn arbeid van anderen onderscheidde, treedt hier op den voorgrond. Vandaar dan ook, dat niet alleen in II : 1 en 3 het enkelvoud gebezigd wordt, maar het pronomen ἐγώ met nadruk voorop wordt gesteld,

---

1) Theol. Tijdschr. Mei 1889, pag. 302.

evenals ook in III : 1. In II : 6—16 dáarentegen is het niet Paulus, die met zijne wijze van evangeliseeren staat tegenover andere evangelisten, b.v. Apollos, maar Paulus, die met Apollos en allen, die het evangelie verkondigen, als kenners van het mysterie der goddelijke wijsheid, staat tegenover de ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, voor wie de σοφία ϑεοῦ eene verborgenheid gebleven is. Op zich zelf zou dit formeel verschil reeds genoeg zijn om II : 6—16 voor ingeschoven te verklaren. Daargelaten of die verzen tot den brief behooren, zij staan in elk geval hier niet op hunne plaats. Nog duidelijker vertoonen zij zich als een ingeschoven stuk, als men op den inhoud let. Waar wij hiervoor het bewijs gaan leveren, moeten wij eerst den inhoud van I : 17—21 en II : 1—5 nader beschouwen. In I : 17 zegt de auteur, dat Christus hem niet gezonden heeft om te doopen, maar om het evangelie te verkondigen „οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωϑῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.” *Zijne* evangelieprediking is dus niet ἐν σοφίᾳ, wat onderstelt, dat hij eene prediking kende, die wel ἐν σοφίᾳ was. Die laatste prediking keurt hij af, omdat zij naar zijne overtuiging eene miskenning is van het kruis van Christus. Wat is nu onder eene prediking ἐν σοφίᾳ te verstaan? Meyer zegt er van in zijn commentaar: „nicht aber auf den philosophischen Inhalt der Lehre ist es zu beziehen, sondern auf die Form, welche in philosophischer Einkleidung, Begründung, Erklärung, Verarbeitung u. dgl. besteht”. Het is dus eene prediking, die wat haren inhoud betreft niet onchristelijk was, maar naar haren vorm voldeed aan den wijsgeerig gevormden smaak der Grieken. Zulk eene prediking nu wordt afgekeurd, de auteur wil van haar niet weten, ἵνα μὴ κενωϑῇ ὁ σταυρὸς τ. X. Met dit laatste zal wel worden bedoeld: opdat niet aan den vorm der prediking meer waarde en beteekenis gehecht worde, dan aan haren inhoud. Die inhoud is het kruis, vs. 18, en dat kruis, „den heidenen eene dwaasheid”, zooals het vs. 23 heet, moet men niet met behulp der σοφία trachten aannemelijk te maken. Of zouden wij achter de slotwoorden van vs. 21 de overtuiging van den auteur hebben te zoeken, dat het kruis een object der πίστις en niet der γνῶσις is, dat het geloofd, niet beredeneerd moet worden? Hoe dit zij, uit I : 17 sq. blijkt, dat de schrijver eene prediking ἐν σοφίᾳ veroordeelde, niet met het

oog op de hoorders, wijl zij onvatbaar zouden zijn geweest haar te verstaan, maar om den aard van het evangelie zelf. Hij vindt dus het prediken ἐν σοφίᾳ niet relatief maar absoluut verkeerd. Hetzelfde resultaat levert de beschouwing op van II : 1—5. Daar verklaart de schrijver met nadruk in vs. 1, dat hij „οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας" den Corinthiërs het evangelie verkondigd had, niet omdat het hem aan de gave der welsprekendheid of aan wijsgeerige vorming ontbrak, ook niet met het oog op zijne hoorders en hunne bevattelijkheid. Neen, hij had zich voorgenomen onder hen niets anders te weten dan J. Chr. en dien gekruisigd, „ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ", vs. 5. Hier bepaalt dus de aard van het geloof de wijze der prediking, maar daar de aard van het geloof afhangt van het object des geloofs, in casu J. Chr. en dien gekruisigd, hebben wij hier wel beschouwd denzelfden grond, waarop de afkeuring van eene evangelie-prediking ἐν σοφίᾳ berust, als in I : 17—21. Zij past bij het evangelie des kruises niet [1]).

Bezien wij nu, na kennisneming van deze herhaalde verzekering des schrijvers, dat en waarom zijne prediking niet ἐν σοφίᾳ is, de pericoop II : 6—16, dan valt terstond in het oog, dat hier van geheel andere zaken sprake is. Hier wordt allereerst gehandeld over den *inhoud* der prediking; „σοφίαν λαλοῦμεν" heet het in vs. 6, terwijl die wijsheid nog nader omschreven wordt in vs. 7 als „Gods wijsheid". Het behoeft geen betoog, dat daarmee niet hetzelfde bedoeld wordt als met ἐν σοφίᾳ λόγου, wat niet van den inhoud maar van den vorm der evangelieverkondiging geldt. Wie nog niet overtuigd is, dat in II : 6 niet van dien vorm gesproken wordt, lette op vs. 13. Daar wordt met de woorden „οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις" de modus quo aangegeven, terwijl dat wat verkondigd wordt, is aangeduid door het pron. relat. in neutr.

---

1) Het is om die reden, dat ik vs. 3 voor eene interpolatie houd. Daar wordt in de gesteldheid van den persoon des predikers de verklaring gezocht van het feit, dat zijne prediking niet was καθ' ὑπεροχὴν λόγου σοφίας, en, gelijk wij zagen, niet in den persoon van den evangelist, maar in den aard van het evangelie is die verklaring te vinden. Men kan vs. 3 dan ook zonder schade voor het verband uit den tekst missen. Ook de beide eerste woorden καὶ ἐγὼ, nadat onmiddellijk te voren in vs. 1 κἀγὼ te lezen staat, verraden den interpolator.

plur., welk relativum men door „wijsheid Gods" zou kunnen vervangen.

Merkwaardig is voorts in vs. 6 de mededeeling, dat die wijsheid verkondigd wordt ἐν τοῖς τελείοις, woorden, die ons terstond den ἄνδρα τέλειον van Eph. IV : 13 voor den geest roepen. Daargelaten voor het oogenblik, wie met die „volwassenen" bedoeld worden, is het duidelijk genoeg, dat, als aan „de volwassenen" wijsheid verkondigd wordt, er nog eene andere evangelieprediking moet zijn, eene andere ook naar den inhoud, die bestemd is voor de niet-volwassenen. Welnu, die is er dan ook; zij komt wel niet in deze pericoop ter sprake, maar wel in III : 1, 2. Daar hebben wij de νήπιοι ἐν Χριστῷ, die in onderscheiding van de πνευματικοί, die dezelfde zijn als de τέλειοι van II : 6, niet met de vaste spijs der σοφία, maar met de lichter te verduwen melk worden gevoed. In II : 6—16 wordt dus eene tweevoudige Christusprediking ondersteld, niet alleen naar den vorm maar naar den inhoud onderscheiden, naarmate de hoorders tot de τέλειοι of de νήπιοι gerekend moeten worden. Dat dit niet alleen iets anders is dan, maar in strijd met het behandelde in II : 1—5 en I : 17—21, springt terstond in het oog. Het evangelie is daar voor allen de λόγος τοῦ σταυροῦ, en het moet aan de wijzen niet anders gepredikt worden dan aan de onmondigen. Ook van hen geldt, wat elders van Joden en Grieken gezegd wordt: „want daar is geen onderscheid".

Opmerking verdient voorts, dat die wijsheid volgens vs. 7 verkondigd wordt ἐν μυστηρίῳ, want die woorden zullen wel met λαλοῦμεν in verband moeten worden gebracht. Behoorden zij bij σοφίαν, dan zou het artikel τὴν voor ἐν μυστηρίῳ wel niet ontbreken, en moesten zij bij ἀποκεκρυμμένην gevoegd, dan zou het artikel, dat nu voor dit laatste woord staat, vóór ἐν μυστ. dienen te zijn geplaatst. Maar wat beteekent λαλοῦμεν ἐν μυστηρίῳ? Het komt mij voor, dat wij daarvoor de beste verklaring vinden in 1 Cor. XIV : 2b. Wat daar bedoeld is met de woorden „πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια" acht ik hetzelfde, als hetgeen in II : 7 te verstaan is onder λαλοῦμεν ἐν μυστηρίῳ, m. a. w. de glossolalie. In die opvatting worden wij, naar ik meen, bevestigd door II : 13, 14. Wat is hetgeen daar genoemd wordt: „spreken niet met woorden door menschelijke wijsheid geleerd, maar door den geest geleerd" anders dan het πνεύματι

λαλεῖν van 1 Cor. XIV : 2? Ook hier wordt van dat spreken ἐν διδακτοῖς πνεύματος λόγοις gezegd, even goed als van het γλώσσαις λαλεῖν in 1 Cor. XIV, dat het voor een gewoon sterveling onverstaanbaar is. Hier heet het vs. 14: „ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι enz." Dáár vraagt de schrijver vs. 16 „ἐπεὶ ἐὰν εὐλογήσῃς πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ; ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν". Wat in cap. II de ψυχικὸς ἄνθρωπος is, is de ἰδιώτης in cap. XIV, beiden christenen, maar christenen, die nog niet opgewassen waren εἰς ἄνδρα τέλειον, nog niet behoorden tot de uitverkorenen, wien ἡ σοφία θεοῦ ἡ ἀποκεκρυμμένη door ἀποκάλυψις was onthuld [1]). Is deze opvatting juist, dan hebben wij in II : 6—16 eene pericoop, waarin over de glossolalie of, om ons voorzichtig uit te drukken, over een aanverwant verschijnsel gehandeld wordt, en wel in aanprijzenden zin, als eene openbaring van christelijk leven, waarvoor alleen de πνευματικοί vatbaar zijn. Maar dan valt het ook wel niet te betwijfelen, dat wij hier te doen hebben met een ingeschoven stuk, en wel met een stuk, dat eene geprononceerde Montanistische kleur vertoont. Dat voor de Montanisten de hoogste trap van christelijke volmaaktheid in het bezit der σοφία bestond, door eene bovennatuurlijke werking van het πνεῦμα, den Paracleet verkregen, is bekend. Bij Epiphanius, Haer. 49 : 1, vertelt de Montanistische profetes Priscilla of Quintilla, dat Christus haar in vrouwelijke gedaante verschenen is, καὶ ἐνέβαλέν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι enz. Men denke verder aan het πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως van Eph. I : 17. Zij noemen zich zelven spiritales of spirituales of instructiores per paracletum, terwijl zij de katholieke christenen als psychici qualificeerden, termen, die men bij Tertullianus, Adv. Prax., te kust en te keur kan vinden.

---

1) Uit de parallel, hier getrokken tusschen 1 Cor. II : 6—16 en 1 Cor. XIV, leide men niet de gevolgtrekking af, dat naar mijne meening beide stukken bij elkaar zouden behooren of afkomstig zouden zijn van één auteur. Veeleer houd ik mij van het tegendeel overtuigd, en wel om deze reden, dat in 1 Cor. XIV het spreken in ekstase wel niet bepaald veroordeeld wordt, maar dan toch wordt besproken als een charisma, dat in vergelijking met de andere genadegaven minoris momenti is te achten, terwijl in 1 Cor. II : 6—16 het σοφίαν λαλεῖν ἐν μυστηρίῳ het kenmerk is van den waren christen.

De ekstase, waarbij de menschelijke geest werkeloos wordt en de geest Gods den mensch als zijn willeloos werktuig gebruikt, het spreken in dien ekstatischen toestand van orakeltaal, juist bij de Montanisten moet men het zoeken. Tertull. c. Marc. IV, 22 zegt: „in spiritu constitutus homo necesse est ut *excidat sensu*", en hij voegt er de opmerking aan toe: „de quo inter nos et psychicos (de katholieke christenen) questio est". Welnu, dit alles vinden wij in 1 Cor. II: 6—16 terug. De σοφία voor de τέλειοι, de ἀποκάλυψις bewerkt door het πνεῦμα, de πνευματικοί, de spiritales en de ψυχικὸς ἄνθρωπος, de ekstase, die spreekt ἐν μυστηρίῳ, niet in woorden van menschelijke wijsheid geleerd, niet verstaanbaar voor den psychischen mensch, het spreekt alles duidelijk van Montanisme. Geen wonder dan ook, dat wij hier de parousie, zooal niet genoemd, dan toch ondersteld vinden, met name in vs. 6[b] en 8[a]. Daar hebben wij den αἰών οὗτος met zijn ἄρχοντες, waarvan de tegenstelling is de αἰών ὁ μέλλων met het Messiaansche rijk. Welnu, ook dit is geheel in overeenstemming met de voorstellingen der Montanisten, die vurige chiliasten waren. Het wereldeinde, de verwoesting van het Romeinsche rijk, de nederlaag van zijne keizers (de ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου), de nederdaling van het hemelsch Jeruzalem, het geloof in dat alles, wat al wegstervende was, hebben de Montanisten weer doen herleven. Juist daarop had hunne σοφία betrekking, zij was geene wijsheid, die betrekking had op deze, maar op de toekomende eeuw, zooals het vs. 6 heet.

Aan het Montanistisch karakter van 1 Cor. II: 6—16 valt dus, naar onze meening, wel niet te twijfelen. Ook de eschatologische onderstellingen, waarvan de schrijver van dit stuk uitgaat, doen hem niet minder dan de gedachten, die hij overigens ontwikkelt, en dan de terminologie, waarvan hij zich bedient, als Montanist kennen. Maar dan ook hebben wij zeker het recht eene dergelijke pericoop, als wij die aantreffen in een Paulinisch geschrift, voor ingeschoven te verklaren. En is het een ingeschoven stuk, dan zal het feit, dat in 1 Cor. II: 6 en 8 de parousie wel niet genoemd, maar dan toch ondersteld wordt, geen afbreuk kunnen doen aan onze overtuiging, dat er voor de parousie-verwachting in de Paulinische theologie geene plaats is, en dat zij in de Paulinische literatuur

als een vreemd bestanddeel moet worden aangemerkt. Integendeel, door het resultaat, waartoe wij kwamen ten aanzien van 1 Cor. II: 6—16, vindt die overtuiging nieuwen steun [1]).

Van cap. II kunnen wij, daar wij het derde hoofdstuk reeds in het eerste artikel bespraken, overgaan tot cap. V. Het slot van vs. 5, „ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου", dat wel geene andere beteekenis zal hebben dan: „ten dage van 's Heeren wederkomst", verplicht ons ook deze pericoop over de πορνεία in onze behandeling op te nemen. Strikt genomen zou ik er mij toe kunnen bepalen aan te toonen, dat de evenvermelde slotwoorden eene glosse zijn, die uit den tekst dient verwijderd te worden. Immers, deze woorden uitgezonderd, bevat het geheele vijfde hoofdstuk niets, wat aan de parousie doet denken, en valt het dus verder buiten de grenzen van ons onderwerp. Toch wensch ik ook over het geheele caput enkele opmerkingen in het midden te brengen. Eerst evenwel handelen wij over vs. 5. De auteur, die zich voor Paulus uitgeeft, verklaart besloten te hebben den πόρνος, over wien in vs. 1 gesproken wordt, over te geven aan den Satan, „εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός". Wat is de beteekenis van deze woorden? Baur zegt van deze plaats in zijn Paulus, I, pag. 334: „Wie man auch den Ausdruck παραδοῦναι τῷ σατανᾷ nehmen mag, der Apostel kündigt hier in jedem Fall einen doppelten von ihm gefassten Beschluss an, das Strafwunder einer leiblichen Krankheit (von etwas Anderem als davon kann ὄλεθρος τῆς σαρκὸς nicht verstanden werden), und die vs. 2 und 13 bezeichnete Excommunication, für welchen Zweck sich die Gemeinde versammeln sollte". Dus de hoereerder wordt aan den Satan overgegeven, volgens Baur, om door dezen met lichamelijke kwellingen gekastijd te worden. Desgelijks ook Meyer in zijn commentaar, die de geciteerde woorden aldus verklaart: „dass der Satan den ihm Uebergegebene mit körperlichen Plagen peinige". Het komt mij echter voor, dat op die wijze aan ὄλεθρος eene

1) Als wij de compositie van den eersten Corintherbrief behandelden, zouden wij de aandacht opzettelijk hebben te bepalen bij de eerste vier verzen van 1 Cor. III, die naar wij meenen, beschouwd moeten worden als het middel om 1 Cor. II: 6—16 aan het eigenlijke lichaam van den brief vast te hechten. Thans maken wij daarvan alleen ter loops melding.

te zwakke beteekenis wordt toegekend. Het woord beteekent in het gewone Grieksch: „verderf, ondergang"; in het Latijn vertaalt men het door „pernicies". Evenals het verbum ὄλλυμι, waarmee het samenhangt, geeft het „vernietiging, dood" te kennen. Niet anders is het, waar het woord gebruikt wordt in het N. T., wat slechts op enkele plaatsen het geval is. Behalve 1 Cor. V:5 vindt men het 1 Thess. V: 3, 2 Thess. I: 9, waar het met het adj. αἰώνιος verbonden is, en 1 Tim. VI: 9, waar van ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν wordt gewaagd. Het is mij niet bekend, dat het ook elders voorkomt. Welnu, op dit drietal plaatsen is het onmogelijk, onder ὄλεθρος iets anders te verstaan dan „verderf" in den zin van „te gronde, verloren gaan". Waarom zou het dan 1 Cor. V: 5 iets anders beteekenen? Ook hier is het zonder twijfel synoniem met ἀπώλεια en φθορὰ en duidt het geene lichaamskwellingen, maar vernietiging des lichaams aan. De Satan doodt het lichaam van den hoereerder, dat door den ontuchtigen levenswandel verontreinigd is. En juist in die onreinheid van het lichaam ligt een dreigend gevaar voor den geest, zoolang hij het lichaam bewoont. Het onreine lichaam steekt den geest, dien men zich naar de psychologie van de oudste christelijke tijden als substantie dacht, aan, en door deze besmetting zou ook de geest verloren gaan. Het wordt dus voor het behoud van den geest geëischt, dat het lichaam van den hoereerder vernietigd worde. Er volgt dan ook in vs. 5 op de woorden „εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός": „ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ". Dat is op het psychologisch standpunt van dien tijd volkomen juist gedacht. Maar wat wordt er van deze gedachte, als men haar in verband brengt met de parousie? Zouden dan op den dag des Heeren de geesten worden opgewekt? Zou het Messiasrijk een geestenrijk zijn? Of moet men zich met Meyer in zijn commentaar uit de verlegenheid redden door te beweren: „Dass dann (bij de parousie) aber auch das σῶμα — in welchem die σάρξ ihr Leben verloren hat — verklärt werde, verstand sich dem christologischen Bewusstsein von selbst"? Dat klinkt zeker heel geleerd, maar is, wel beschouwd, niet anders dan onzin. Wat zou dan per slot van rekening het onderscheid zijn tusschen den kuischen christen en den hoereerder? Eenerlei wedervaart aan beiden. De eerste sterft, en ten dage der parousie staat hij met een

verheerlijkt lichaam op, en met den ander gaat het precies evenzoo. Hoe dit zij, naar Meyer's opvatting krijgt vs. 5 een zeer onpaulinisch karakter. „De bezoldiging der zonde is de dood", zegt Rom. VI : 23, en dat daarmede niet bedoeld is een tijdelijke dood tot aan de parousie, maar eene blijvende vernietiging, blijkt o. a. uit het tweede lid van dat vers: „τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χρ. Ι.". Dus wie niet in Chr. J. zijn, en daartoe zal men ook den πόρνος wel kunnen rekenen, heeft geen eeuwig leven. Mij dunkt, het valt bij eenig nadenken over den juisten zin van vs. 5 duidelijk in het oog, dat met de slotwoorden eene gedachte wordt geïntroduceerd, die aan den verderen inhoud van het vers vreemd is, maar die zich uit misverstand van vs. 5 zeer goed verklaren laat; m. a. w., de slotwoorden zijn eene glosse, die uit den tekst dient verwijderd te worden. Maar doet men dit, dan houdt men in cap. V niets over, wat aan de parousie herinnert.

Krijgt vs. 5, verklaard zooals Meyer dit doet, een bepaald onpaulinisch karakter, ook wanneer men de slotwoorden als glosse uit den tekst licht, past hetgeen wij overhouden niet in de Paulinische theologie. Als daar staat „ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ", dan ligt in de aangegeven bedoeling om den geest te redden, de erkenning opgesloten der mogelijkheid, dat τὸ πνεῦμα verloren gaat, en het onderstellen van die mogelijkheid is geheel in strijd met de Paulinische denkbeelden over τὸ πνεῦμα, dat juist het goddelijk, onvergankelijk levensbeginsel is. In vs. 5 wordt τὸ πνεῦμα gebruikt in den zin van den geest des menschen, in tegenstelling met het menschelijk lichaam; zelfs de zondaar, die waard is aan den Satan te worden overgegeven, heeft πνεῦμα. Een auteur, die zoo schrijft, heeft evenwel blijkbaar eene andere anthropologie dan de Paulinische, die van een menschelijk πνεῦμα niet weet. Evenzoo strijdt het met de Paulinische beschouwing van de zonde en hare gevolgen, om den zondaar als straf den dood des lichaams op te leggen, maar zijn geest te laten behouden worden. Hierboven hebben wij dit reeds met een beroep op Rom. VI : 23 aangewezen. De Paulinische theorie van de zonde en hare straf heeft groote overeenkomst met die van den 4den evangelist. In het 4de evangelie is de straf van den zondaar zijn ongeloof, d. i. zijne zedelijke ellende, Joh. III : 19, 21. Zijn toppunt bereikt dat oor-

deel in den zedelijken dood, Joh. VIII : 21, 24. En sterft de zondaar dan ook lichamelijk, dan is hij vernietigd, Joh. XII : 25, XV : 6. Van een voortbestaan van den zondaar in den Hades tot den dag des oordeels is in het vierde evangelie geen sprake. Welnu, dergelijke denkbeelden vindt men in de Paulinische theologie terug (cf. Rom. VI : 23, V : 12 sq., 2 Cor. III : 6 enz.), en daarmede verdraagt zich volstrekt niet eene voorstelling als die van 1 Cor. V : 5, waar door de zonde 's menschen individualiteit niet vernietigd wordt, maar alleen het lichaam wordt gedood, terwijl de geest blijft leven.

Ik vestig op dit anti-paulinisch karakter van vs. 5 (ook na verwijdering van de glosse) daarom de aandacht, omdat men, voor zoover mij althans bekend is, er geen bezwaar in gevonden heeft om aan I Cor. V een Paulinischen oorsprong toe te kennen. Steck beweert wel [1]), dat dit caput een bewijs is voor den lateren oorsprong van den eersten brief aan de Corinthiërs, maar dat dit hoofdstuk niet tot den brief zou behooren, dit beweert hij niet. Is ook de eerste Corintherbrief al niet van den apostel Paulus zelven, aan zijn oorsprong, en dus ook aan dien van cap. V, uit een Paulinischen kring schijnt Steck niet te twijfelen. Völter wil 1 Cor. V wel niet laten staan ter plaatse, waar wij het nu in den canonieken brief vinden [2]), maar het verplaatsen achter 2 Cor. XIII : 10, waarmede hij het rekent te behooren tot een derden brief, dien hij tusschen onzen eersten en tweeden onderstelt, maar van twijfel aan de Paulinische herkomst van deze pericoop bij hem zelfs geen spoor. En evenmin als de Paulinische oorsprong schijnt de éénheid van cap. V quaestieus te zijn. Toch schijnt mij het een en het ander aan bedenkingen onderhevig. Het zou mij te ver leiden buiten mijn bestek, indien ik dit uitvoerig in het licht wilde stellen, maar op enkele verschijnselen worde toch met weinige woorden gewezen. Dat vs. 5 eene gedachte behelst, vreemd aan de Paulinische theologie, heb ik reeds getracht te betoogen. Hetzelfde geldt, naar ik meen, van vs. 7b, *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός*. Opmerkelijk is het zeker wel, dat de voorstelling van Christus

1) Der Galaterbrief, pag. 270, 271.

2) Zie Theol. Tijdschr. van Mei 1889, pag. 310 sq.

als het voor ons geslachte Paaschlam alleen 1 Cor. V : 7 en nergens elders in de Paulinische brieven voorkomt. Daarom alleen echter zou men deze allegorie nog niet aan een Paulinist behoeven te ontzeggen. Maar de beteekenis, die de dood van Chr. heeft in het Paulinisch stelsel, het te niet doen van de ἁμαρτία door den dood van de σάρξ, die haar zetel is, verbiedt in het Paaschlam, dat geslacht wordt, een type te zien van het kruis van Christus. Eene dergelijke typologie behoort bij een anderen gedachtengang. Ook is de vermaning in vs. 7 en 8 tot ethische reinheid, op grond van het feit, dat in Christus ons paaschoffer voor ons is opgedragen, te Judaïstisch van aard en strekking om haar van een Paulinist te verwachten. Voor dezen wordt de mensch eene nieuwe schepping, en dus ook zedelijk rein, door het geloof in den gestorven en *opgewekten* Christus. Dat geloof schenkt hem het πνεῦμα, en dit openbaart zich als goddelijk levensbeginsel in handel en wandel. — De eenheid van het hoofdstuk schijnt mij aan gegronden twijfel onderhevig, als men bedenkt, dat in vs. 3—5 van eene andere straf voor den zondaar sprake is, dan in vs. 2 en 13. Immers, het overgeven aan den Satan tot verderf des vleesches is in elk geval iets anders dan het verwijderd worden uit de gemeente. Gebrek aan eenheid meen ik ook op te merken tusschen vs. 6 en de beide volgende verzen. Die oude zuurdeesem komt hier, vs. 7, 8, in 't geheel niet te pas. Blijkbaar heeft het ζύμη van vs. 6 den een of ander aanleiding gegeven, die expectoratie over de παλαία ζύμη hier in te voegen. Ook vs. 9—13 vertoonen, dunkt mij, sporen van interpolatie. Ik kan het mij moeielijk voorstellen, dat dezelfde hand, die in vs. 9 schrijft: „ἔγραψα ὑμῖν" in vs. 11 zou herhalen „νῦν δὲ ἔγραψα". „Ik heb u geschreven .... maar nu" — dan zouden wij verwachten „schrijf ik u" en niet wederom een verbum in aoristo, cf. Gal. I : 9a, V : 21. Ik wijs verder op „ἐν τῇ ἐπιστολῇ" vs. 9. Ik ben zeer geneigd, die woorden voor eene glosse te houden. Mij dunkt, wilde de auteur melding maken van een vroegeren brief, dan zou hij geschreven hebben: ik heb u geschreven in *mijnen* brief, of, in den brief, dien ik u zond, m. a. w. hij zou van dien brief eene nadere bepaling gegeven hebben. Zooals het er nu staat, dient dat ἐν τῇ ἐπιστολῇ eigenlijk tot niets anders, dan om een crux

interpretum te zijn. Voorts vraag ik, of die opsomming van ongerechtigheden in vs. 10 en 11 niet verdacht is, daar wij hier toch alleen met πορνεία te doen hebben? Ik wijs op het zonderlinge τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου in vs. 10, waar het pron. demonstrat. geheel overtollig is en eigenlijk een zot effect maakt. Doch reeds genoeg om te doen zien, dat de eenheid van 1 Cor. V niet boven bedenking is. En hierom en om het onpaulinische, dat in dit caput te vinden is, komt het mij voor, dat 1 Cor. V, *zooals wij het kennen*, oorspronkelijk niet tot den brief behoord heeft. Zou het ook mogelijk kunnen zijn, dat wij in het slot van cap. VI, zooal niet geheel, dan toch ten deele over hebben, wat de schrijver over de πορνεία, deze opgevat als omgang met eene πόρνη, heeft willen zeggen, dat hetgeen in cap. V over den πόρνος voorkomt in het oorspronkelijk betoog is verwerkt, en dat, wat cap. VI: 1—11 over het brengen van geschillen voor den heidenschen rechter gezegd is, ingevoegd is in het reeds omgewerkte betoog over de πορνεία, naar aanleiding van hetgeen daarin voorkwam over de verplichting der gemeente om zelve recht te doen aan den πόρνος? Het komt mij niet onwaarschijnlijk voor. In ieder geval zou op deze wijze het anders tamelijk onverklaarbare verschijnsel zijn opgelost, dat nadat in cap. V over πορνεία gehandeld is, hetzelfde onderwerp in de tweede helft van cap. VI nog eens aan de orde wordt gesteld.

Ook over het eerste gedeelte van cap. VI zullen wij hebben te handelen, omdat hetgeen in vs. 2 en 3 voorkomt over een geoordeeld worden van de wereld en van de engelen door de ἅγιοι de parousie onderstelt. Immers, als deelgenooten van Christus' heerlijkheid zouden de christenen ten jongsten dage met Christus de niet-christenen oordeelen, als 't ware zijne mederechters zijn. Hetzelfde denkbeeld vindt men terug Matth. 19 : 28—30, waar het evenwel uitsluitend tot de apostelen beperkt wordt, en niet de wereld, maar de twaalf stammen van Israël geoordeeld worden. Desgelijks Luc. XXII : 30^b, wat, opmerkelijk genoeg, in Marcion's tekst van het Lucasevangelie ontbreekt.

Van 1 Cor. VI: 1—8 heb ik zooeven reeds beweerd, dat

het te beschouwen is als een stuk, ingevoegd in de reeds omgewerkte pericoop over de πορνεία. Ik zal beproeven dit beweren thans nader te staven. — Dat het eerste, waaraan men zien kan, dat een stuk niet behoort op de plaats waar het in den tekst voorkomt, hier aanwezig is, wij bedoelen het gemis aan verband met het voorafgaande en het volgende, behoeft niet uitvoerig te worden betoogd. Terecht merkt Meyer in zijn commentaar bij VI : 1 aan: „Ein neuer Gegenstand; eine Verbindung mit dem Vörigen ist nicht zu suchen.” Evenmin is er van samenhang tusschen vs. 8 en 9 sq. sprake. Even abrupt als de overgang is van het onderwerp, in V besproken, tot dat, wat VI : 1—8 aan de orde is gesteld, even plotseling gaat men van het laatste weer tot de πορνεία over. Kwalijk is er eenige moeite gedaan om althans een schijn van verband in 't leven te roepen. In vs. 1 moet daarvoor de partikel ἤ dienen, door Tischendorf met den Recept. ten onrechte uit den tekst verwijderd, daar zij in de oudste en vertrouwbaarste handschriften te vinden is, terwijl vs. 8, 9, 10 den tamelijk onbeholpen overgang vormen, waarlangs men terugkeert tot het bespreken der πορνεία. Hierboven wees ik er reeds op, dat de aanleiding tot de plaatsing van dit stuk in een verband, waarin het geheel misplaatst is, wel te zoeken zal zijn in het slot van cap. V: „ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.” Met die woorden wordt aan de gemeente te Corinthe opgedragen recht te doen aan een zondaar in haar midden, en dit was voor een afschrijver eene welkome aanleiding om eene waarschuwing in te lasschen contra lites coram exteris, waarvan hij zelf de auteur kan zijn, maar die hij ook aan eene ons onbekende bron kan hebben ontleend.

Beschouwen wij nu 1 Cor. VI : 1—8 op zich zelf, dan treft ons hier bijzonder een spraakgebruik, dat van het taaleigen der Paulinische literatuur in menig opzicht verschilt. Wat een woorden en uitdrukkingen in deze acht verzen, die overigens in de Paulinische brieven niet of uiterst zeldzaam voorkomen.

In vs. 1 hebben wij „πρᾶγμα ἔχων” in de beteekenis van: eene rechtzaak hebben. Alleen hier en misschien 1 Thess. IV : 6 komt het in dien zin voor. Dat de heidenen als ἄδικοι

worden aangeduid, is een geheel alleen staand geval. Elders heeten zij in de brieven: ἄπιστοι, ἁμαρτωλοί. In vs. 2 is ἀνάξιος een hapax legomenon[1]). Insgelijks κριτήριον, wat de Paulinische brieven betreft. Overigens komt het in het N. T. alleen Jac. II : 6 voor. In vs. 3 is μήτιγε een hapax legomenon; βιωτικά komt, behalve op deze plaats en vs. 4, nog maar alleen Luc. 21 : 34 voor. Van καθίζετε, vs. 4, in de beteekenis van: als rechters aanstellen, vindt men nergens in het N. T. een tweede voorbeeld. De uitdrukking „πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω," vs. 5, vindt alleen haar wederga in: „πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ" van 1 Cor. XV : 34, waarbij het opmerkelijk is, dat dit laatstgenoemde vers behoort tot eene pericoop, die vrij stellig geïnterpoleerd is. In hetzelfde vs. 5 vindt men nog eene andere uitdrukking, die de aandacht verdient. Ik bedoel „ἀνὰ μέσον". De beteekenis is: midden door, midden tusschen, en in die beteekenis komt het, voor zoover mij bekend is, slechts tweemaal in het N. T. voor, eens Matth. XIII : 25, waar gesproken wordt van den vijandigen mensch, die het onkruid zaaide: „ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου", en nog eens Marc. VII : 31, waar van Jezus verhaald wordt, dat hij uit het gebied van Tyrus over Sidon aan de zee van Galilea kwam „ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως". Dat in beide gevallen den schrijvers, die zich van de uitdrukking bedienden, hare etymologische beteekenis voor den geest stond, springt in het oog. Men kan dat des noods ook nog toegeven van den auteur van Ap. VII : 17, als hij spreekt van „τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου", het lam, dat *midden voor* den troon staat. Maar voor den auteur van 1 Cor. VI : 5 is de oorspronkelijke beteekenis van ἀνὰ μέσον zeker verloren gegaan, daar hij er anders geen genet. sing. op zou hebben laten volgen. Behalve op deze plaats vindt men ἀνὰ μέσον nergens meer in de brieven. In vs. 7 is ἥττημα, in zedelijken zin te vertalen door: ondeugd of gebrek, een hapax legomenon. Ik weet niet, of het behalve Rom. XI : 12 nog wel elders voorkomt in het N. T. Op laatstgenoemde plaats is het een oppositum van πλήρωμα. Κρίμα als „rechtzaak" komt be-

---

1) Het verdient bijzonder de aandacht, dat het adverbium van ἀνάξιος alleen voorkomt 1 Cor. XI : 27, behoorende tot eene pericoop, die wij ook als een ingeschoven stuk hebben leeren kennen.

halve Ap. XVIII: 20, alleen hier voor. Aandacht verdient ook nog het gebruik van het reflexivum van den 3den persoon μεθ' ἑαυτῶν voor dat van den tweeden. Wel is dit geen alleen staand geval, maar het behoort toch niet tot het gewone Paulinische spraakgebruik. Eindelijk wijs ik nog op het gebruik van ἀδικεῖν en ἀποστερεῖν in passivo in vs. 8. Wat het eerste verbum betreft, alleen Act. 7: 24 wordt het ook zoo gebruikt, terwijl mij van het passivum van ἀποστερεῖν geen ander voorbeeld bekend is, dan 1 Tim. VI: 5, terwijl het daar nog in figuurlijken zin gebruikt wordt.

Nu wil ik gaarne erkennen, dat men allicht te veel waarde kan hechten aan het voorkomen van ongewone termen en uitdrukkingen in eene pericoop, als men ze gebruikt als maatstaf bij het oordeelen over haren oorsprong. Vooral zal steeds in het oog gehouden moeten worden, dat, wanneer, zooals in 1 Cor. VI: 1—8 geschiedt, een schrijver een nieuw onderwerp aan de orde stelt, dat hij elders niet behandelt, hij zich ook waarschijnlijk bedienen zal van bewoordingen, die men overigens vruchteloos bij hem zoekt. Doch al houd ik hiermee rekening, dan blijft er toch nog, wat taal en stijl betreft, te veel eigenaardigs over in 1 Cor. VI: 1—8, te veel wat afwijkt van het Paulinisch spraakgebruik, dan dat niet de presumptie gewekt zou worden, dat wij hier een stuk literatuur voor ons hebben, dat niet uit Paulinische kringen afkomstig is. En dit vermoeden wordt nog versterkt door de omstandigheid, dat sommige van de termen, die wij als hapax legomena of althans als zeldzaam voorkomende uitdrukkingen in de Paulinische brieven signaleerden, hunne parallellen vinden in Judaïstische geschriften van het N. T. Voeg daar nu nog bij, dat niet alleen de bewoordingen van deze pericoop weinig Paulinisch klinken, maar dat ook de denkbeelden en begrippen veel meer Joodsch-christelijk dan Paulinisch zijn. Dit toch is, naar ik meen, inderdaad het geval. Ik mag mij om dit te bewijzen niet beroepen op het feit, dat in vs. 2 en 3 de parousie ondersteld wordt; dan zou ik mij immers aan een cirkelbewijs schuldig maken. Maar wel mag ik hier herhalen, wat ik ook reeds naar aanleiding van 1 Cor. V: 5 heb in het midden gebracht, dat in het Paulinisch systeem de bezoldiging der zonde de dood is, en dat

daardoor een oordeelen van de niet-christelijke wereld ten jongsten dage is uitgesloten. Wel mag ik er op wijzen, dat een oordeelen van (gevallen) engelen door de heiligen, waarvan in vs. 3 wordt melding gemaakt, een unicum is in het N. T., dat zeker beter past bij de rabbijnsche angelologie, dan bij de Paulinische theo- en christologie. Ik kan verder uit het feit, dat de heidenen hier ἄδικοι genoemd worden, de conclusie trekken, dat de christenen voor den auteur δίκαιοι zijn, en er aan herinneren, dat eene dergelijke tegenstelling tusschen rechtvaardigen (christenen) en onrechtvaardigen (heidenen) zeer wel op Joodsch-christelijk standpunt te maken is, maar niet voegt in het Paulinisme, dat de christenen niet als rechtvaardigen kent, maar als geloovigen, die om hunne eenheid met den rechtvaardigen Christus door God *als* rechtvaardigen beschouwd worden, hoewel zij het niet zijn.

Het komt mij voor, dat deze drie proeven het Joodsch-christelijk karakter van 1 Cor. VI : 1—8 op overtuigende wijze in het licht stellen. Neemt men nu ten slotte nog in aanmerking, dat elke specifiek Paulinische gedachte of voorstelling hier wordt gemist, dan vrees ik niet van lichtvaardigheid beschuldigd te worden, wanneer ik ook aan deze pericoop een Paulinischen oorsprong ontzeg en verklaar, dat zij oorspronkelijk niet tot den eersten Corintherbrief behoord heeft. Maar dan kan men zich ook op haar niet beroepen om voor het geloof aan de parousie eene plaats in de Paulinische theologie te vindiceeren, en onze bewering, dat het Paulinisme de verwachting van 's Heeren wederkomst niet kent, blijft ongerept.

Ook in cap. VII komt eene pericoop voor, waarbij wij zullen hebben stil te staan. Ik bedoel VII : 25—31, waar in vs. 26 met de woorden „διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην", en in vs. 29 met „ὁ καιρὸς συνεσταλμένος" duidelijk genoeg het geloof aan de parousie uitgesproken wordt. Het is niet mogelijk in die woorden iets anders te vinden dan de dolores Messiae, waarvan ook Matth. XXIV : 3 gewaagd wordt, en den korten duur van de tegenwoordige wereldperiode.

Zonder dat wij cap. VII in zijn geheel willen bespreken, beginnen wij toch met de opmerking te maken, dat dit hoofd-

stuk blijkbaar eene omwerking heeft ondergaan, waarvan men bij aandachtige lezing spoedig genoeg de sporen ontdekt. Misschien zouden wij zelfs moeten spreken van meer dan éene omwerking. Doch dit in het midden gelaten, komt het mij ontwijfelbaar voor, dat in het vertoog over het huwelijk, dat de oorspronkelijke stof tot hoofdstuk VII geleverd heeft, eene andere beschouwing van dezelfde zaak, maar van de eerste in aard en strekking onderscheiden, verwerkt is. In het eerste, het oorspronkelijke stuk, berust het geheele vertoog op deze beschouwing, dat de ongehuwde staat te verkiezen is boven den gehuwden, en wel om redenen van godsdienstigen aard. Immers, het leven en streven van den ongehuwden christen kan uitsluitend gericht zijn op den Heer; het behoeft niet gedeeld te zijn door de noodzakelijkheid om tweeërlei verplichtingen te vervullen, de echtelijke en die jegens den Heer, cf. VIII: 1, 8, 26, 33, 34. Toch is er geen sprake van, dat het coelibaat, al moge het dan goed zijn voor een mensch geene vrouw aan te raken, als plicht te beschouwen is, en het huwelijk als iets afkeurenswaardigs. Het ongehuwd zijn en blijven zou hoogstens voor hen, die daarvoor geschikt zijn, verplicht kunnen worden genoemd, en die geschiktheid is een charisma, (het χάρισμα ἐγκρατείας) dat niet aan ieder geschonken is. Die het missen, die οὐκ ἐγκρατεύονται, voor hen is het niet alleen geoorloofd, maar goed te trouwen, VII: 7, 8, 38. Doen zij het niet, de demon der onkuischheid (πυροῦσθαι van vs. 9) zou hen allicht tot πορνεία kunnen vervoeren, VII: 2. Zonder omwegen komt dit hierop neer, dat iemand huwen moet, als hij voor den ongehuwden staat ongeschikt is, en ongehuwd moet blijven, als hij niet geschikt is voor het huwelijk. Van ascese en ascetisme is bij deze beschouwing geen spoor te vinden. Eerder zou men zeggen, dat de schrijver het huwelijk, hij moge het dan ook niet van de ideale zijde beschouwen, in bescherming neemt tegen een ascetisch zich onthouden van den echt of een zich onttrekken aan het debitum tori. Zelfs tegen een tweede huwelijk, anders in vele christelijke kringen als niet veel beter dan stuprum beschouwd, bestaat bij den auteur geen bezwaar, mits het gesloten worde intra ecclesiam, gelijk in vs. 39 wordt uitgesproken. Het is duidelijk, dat eene dergelijke beschouwing van den ongehuwden en den ge-

huwden staat niet onder den invloed staat van de parousieverwachting, die, gelijk wij aanstonds nog nader zullen zien, tot eene geheel andere opvatting leidt. Veeleer zou men kunnen zeggen, dat de schrijver, wiens gevoelen over het huwelijk wij refereerden, te velde trekt tegen den invloed, dien het vooruitzicht van den naderenden dag des Heeren op de sociale verhoudingen, met name ook op den echt, deed gelden. Maar bestrijdt hij dien invloed, dan blijkt tevens, dat ook de geloofsovertuiging, waarvan deze uitgaat, zijne sympathie niet bezit.

Doch laat ons nu van de tweede theorie over het huwelijk, die ons in 1 Cor. VII verkondigd wordt, kennis nemen. Kort en zakelijk vinden wij haar uitgedrukt in vs. 27 „δέδεσαι γυναικί, μὴ ζήτει λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικός, μὴ ζήτει γυναῖκα", d. w. z. zijt gij verbonden aan eene vrouw, (gehuwd), zoek niet van haar los te worden; zijt gij los van eene vrouw, (zonder vrouw, ongehuwd), zoek niet naar eene vrouw. Ik geef met opzet deze weinig sierlijke vertaling om te doen uitkomen, dat hier geen sprake is van echtscheiding.

Voor echtscheiden en echtscheiding wordt nergens λύω of λύσις gebezigd. Wat hier in vs. 27 staat, heeft geene andere beteekenis dan deze: die getrouwd is, blijve getrouwd; die ongetrouwd is, blijve ongetrouwd. Die stelling is trouwens geheel conform met het algemeene voorschrift van vs. 20 „ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω". Dus, die toen hij christen werd, weduwnaar of weduwe, jonge huwbare man of vrouw was, hij brenge in zijn staat geene verandering, maar blijve ἄγαμος. En wat de gehuwden aangaat, omdat zij christen zijn of worden, behoeft hun huwelijk wel niet te worden ontbonden, maar οἱ ἔχοντες γυναῖκας, dat zij zijn ὡς μὴ ἔχοντες, d. w. z. leven met hunne vrouwen, als de broeder met de zuster. Voor dezen auteur staat dus het „κρεῖσσον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι" van vs. 9 niet geschreven en evenmin het: „τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ" van vs. 3. Zijne beschouwing van het huwelijk is door en door ascetisch, en de bron van zijn ascetisme is het geloof aan de parousie, waarvan in vs. 26ᵃ en 29ᵃ melding wordt gemaakt. Men moet rein zijn tegen den dag des Heeren, en geslachtsgemeenschap verontreinigt.

Het is zeker onnoodig het groote verschil tusschen deze beide

beschouwingen van het huwelijk data opera in het licht te stellen; het moet ieder aanstonds in het oog vallen. Nu is de laatstvermelde theorie in het eerste, oorspronkelijke betoog verwerkt, en verstoort daarvan den geregelden gang. Het eerste ingeschoven stuk vindt men vs. 17—24. Het *εἰ μὴ* van vs. 17, dat aan alle pogingen ter verklaring weerstand geboden heeft, en nog steeds volkomen onbegrijpelijk is, als men althans de pericoop vs. 17—24 als een integreerend deel van cap. VII wil blijven beschouwen, waarschuwt ons reeds, dat wij hier met eene interpolatie te doen krijgen. En de inhoud van vs. 17—24 maakt aan allen twijfel hieromtrent een einde. Immers, er wordt in deze verzen eene stelling voorgedragen en uitgewerkt, die met het voorafgaande in lijnrechte tegenspraak is. Die stelling is: een ieder blijve in de roeping, waarin hij geroepen is, cf. vs. 17, 20, 24. Aan de opvolging van dien regel is den schrijver blijkbaar alles gelegen; in een kort bestek toch komt hij er tot driemaal toe op terug. En wat wordt nu in de onmiddellijk voorafgaande verzen behandeld? In vs. 12—16 worden de gemengde huwelijken besproken, waarin de eene partij christen, de andere heiden is. Van die huwelijken heet het, dat zij dienen te blijven bestaan, als de eene partij met de andere *συνευδοκεῖ οἰκεῖν*; m. a. w. het voortduren van die huwelijken hangt af van het welbehagen der partijen, speciaal van de heidensche partij. Immers, aan de christelijke echtgenooten wordt, vs. 12 en 13, voorgeschreven, den ongeloovigen man of de ongeloovige vrouw niet te verstooten, indien het hem of haar behaagt den huwelijksband in stand te houden. Nu is dit zeker niet conform den regel, die in 17—24 gesteld wordt. Werd deze op de gemengde huwelijken toegepast, dan zou er gezegd moeten zijn: gij waart met een ongeloovige gehuwd op het oogenblik uwer roeping, welnu, dit blijve dan zoo voor het vervolg. Nog duidelijker ziet men, dat de auteur, die in 12—16 aan het woord is, een ander is dan die van 17—24, als men op vs. 15 en 16 let. Daar wordt het geval gesteld, dat *ὁ ἄπιστος χωρίζεται*. Wat dan te doen? De quaestie wordt opgelost met een kort en bondig: „*χωριζέσθω*, en dat advies wordt nader gemotiveerd met: „*οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις*”, d. w. z. de geloovige echtgenoot is dan toch ook geen slaaf

onder de ongeloovigen. Waar blijft men nu met den regel van vs. 20? Men ziet het, de auteur van 12—16 rekent niet naar dat principe, en wij vergissen ons dan ook zeker wel niet, als wij hem voor een ander houden dan de schrijver van 17—24. Den laatste, die ieder wil laten blijven wat hij is, ontmoeten wij verder in vs. 27—31. Vooraf evenwel hebben wij nog met vs. 25 en 26 te doen. In vs. 25 hebben wij de voortzetting van het oorspronkelijk betoog van den auteur van cap. VII. Nadat hij eerst in vs. 1—7 gesproken heeft over het huwelijk in het algemeen, wel te verstaan van christelijke echtgenooten, daarna in 8—11 over de ἄγαμοι en de χῆραι zijne opinie gezegd heeft, om in 12—16 zijn licht te laten schijnen over gemengde huwelijken, zijn nu in vs. 25 de παρθένοι aan de beurt. Van den maagdelijken staat verklaart hij in vs. 26: „νομίζω οὖν, ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι". Dat correspondeert geheel met vs. 1, 7 en 8. Er is echter één merkwaardig onderscheid tusschen deze verzen en vs. 26, hierin bestaande, dat hier als reden, waarom de maagdelijke staat schoon wordt geacht, aangegeven wordt „διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην". Dat onder de ἀνάγκη te verstaan is de lijdenstijd, die, naar men meende, aan de komst van den Messias vooraf zou gaan, wordt door allen toegestemd. Wij hebben hier dezelfde voorstelling als in Matth. 24 : 8 en Marc. 13 : 9. En dat die lijdenstijd als aanstaande wordt gedacht, blijkt uit het part. ἐνεστῶσα. Nu is het op zich zelf reeds bevreemdend, dat hier in vs. 26 voor het oordeel, dat het goed is οὕτως εἶναι een grond aangegeven wordt, terwijl dit in vs. 1, 7 en 8 niet geschiedt. Reeds dit leidt tot de vraag, of wij hier ook te doen hebben met eene interpolatie of eene glosse. En als wij dan zien, hoe zonderling vs. 26 er met dien aangegeven grond uitziet, dan twijfelen wij er niet aan, of die vraag moet bevestigend beantwoord worden. Zie hier vs. 26 naar den tekst van Tischendorf: „νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι". Dat hier niet alles in den haak is, blijkt het overtuigendst, als men de commentaren op dit vers naslaat. Meyer geeft b.v. de volgende kostelijke opmerking ten beste: „Die Structur des V. ist anakoluthisch; Paulus hat *vergessen* (vielleicht durch eine zufällige Unterbrechung), dass er τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν schon gesagt hat".

Waarom niet? Het kan den beste overkomen, dat hij iets vergeet, vooral als er „eine zufällige Unterbrechung" tusschenbeide komt, wanneer men aan zijne schrijftafel zit. Zou het niet beter zijn, in plaats van met Meyer dergelijke banaliteiten te debiteeren, ronduit te zeggen: in vs. 26 is geknoeid? De „Structur" is niet „anakoluthisch"; neen, de bouw van het vers was oorspronkelijk doodeenvoudig, een hoofdzinnetje „νομίζω οὖν" en een afhankelijke zin „ὅτι καλὸν enz. Tusschen het vóór- en het nazindeel is eene andere gedachte ingeschoven, en daardoor hebben wij niet gekregen eene „anakolutische Structur" maar gewonen onzin. Want zooals vs. 26 in onzen tegenwoordigen tekst luidt, is het inderdaad onzinnig en onvertaalbaar. Neem daarentegen τοῦτο—ἀνάγκην weg en alles is in orde. De toedracht der zaak zal wel deze zijn: een glossator teekende in margine aan, waarom hij den maagdelijken staat zoo schoon vond. Hij deed dit met de woorden νομίζω τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην. Later is die glosse in den tekst gebracht, en daar deze reeds νομίζω οὖν te lezen gaf, liet men het νομίζω van de glosse weg, en de zaak was in orde. Of zou men ὅτι καλὸν enz. voor glosse willen houden? Dit zal wel niemand in ernst beweren, want wat men dan overhoudt van vs. 26, bevat niet de gedachte, waarom het hier juist te doen is, nl. dat de maagdelijke staat schoon is. Het τοῦτο van vs. 26[a] zou, als de afhankelijke zin aan het slot ontbrak, terugslaan op de verklaring van den auteur in vs. 25, dat hij omtrent de maagden geen ἐπιταγὴ κυρίου had, maar alleen zijne eigene opinie ten beste gaf. *Dit* houd ik voor schoon, zou in vs. 26 dan de hoogst zonderlinge bewering zijn. Maakt dit het reeds onmogelijk om ὅτι καλὸν enz. voor glosse te verklaren, daarbij komt nu nog, dat de vergelijking met vs. 1, 8 en 38 doet zien, dat de afhankelijke zin aan het slot van vs. 26 geheel naar het spraakgebruik is van den auteur van het oorspronkelijke caput VII. Er kan dus, naar wij meenen, geen twijfel bestaan, of als vs. 26 eene operatie ondergaan moet — en zoo dit ergens noodig is, dan zeker wel hier —, dan dient τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν enz. uit den tekst verwijderd, en daarmee vervalt op deze plaats de parousie. Wij hebben dus in vs. 25 en 26 des schrijvers verklaring, dat hij met betrekking tot den maagdelijken staat geen voorschrift des Heeren heeft, maar

dat hij voor zich dezen voor iets schoons houdt. Nu zou men verwachten, dat in de volgende verzen dit oordeel nader gemotiveerd wordt. Toch is dit niet het geval. Wat in vs. 27—31 volgt, heeft op het onderwerp, dat met vs. 25 en 26 aan de orde gesteld is, in het geheel geene betrekking. Alleen in vs. 28[b] wordt ἡ παρθένος weer genoemd, en schijnt dus hetzelfde thema nog behandeld te worden als in vs. 25 en 26, maar dit is ook niet meer dan schijn, gelijk wij aanstonds nader zullen zien. Letten wij eerst op de verandering van subject in vs. 27. Over maagden was in vs. 25 en 26 gesproken, en hier richt de schrijver zich tot mannelijke lezers en niet uitsluitend tot ongehuwden, maar tot gehuwden en ongehuwden beiden. Waarom? Het is, ook met de beste bedoelingen voor de integriteit van 1 Cor. VII, niet mogelijk een afdoend „daarom" op die vraag te vinden. Meyer zegt bij dit vers: „Damit Pauli γνώμη V. 26 nicht zu Gunsten der Ehescheidung gemissdeutet werde, lässt er nun die weitere Ausführung mit der nur als Cantele hieher gehörigen Regel beginnen: *der Verheirathete trachte nicht nach Lösung.*" Men zou zoo zeggen, daar bestond niet veel kans op. De lezers hadden juist de duidelijke waarschuwing tegen echtscheiding onder de oogen gehad, die ons in vs. 10 en 11 bewaard is gebleven. Eene herhaling daarvan mocht gerust overbodig heeten; te meer, omdat wij hier handelen over de voortreffelijkheid van den maagdelijken staat, wat nog niet precies hetzelfde is als de ongehuwde staat van gescheiden echtgenooten. De auteur zal zijne gehuwde lezers waarschijnlijk wel niet voor zoo onnoozel gehouden hebben, dat hij eene waarschuwing aan hun adres noodig achtte tegen het verlangen om tot den maagdelijken staat terug te keeren.

De eenvoudige waarheid is deze, dat vs. 27 hier niet past in het verband. Het behoort thuis in een anderen gedachtengang, dan waarin de schrijver, die over de παρθένοι gaat handelen, zich beweegt, en, gelijk wij boven reeds hebben aangegeven, dien gedachtengang vinden wij terug in 17—24, waar de stelling ontwikkeld wordt: „ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω"; daarbij past, als de conclusie bij de praemisse, „δέδεσαι γυναικί, μὴ ζήτει λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικός, μὴ ζήτει γυναῖκα", en tot de pericoop vs. 17—24 zullen zij

dan ook ongetwijfeld oorspronkelijk hebben behoord. Hoe zij hier achter vs. 26 verzeild geraakt zijn, zal wel nooit opgehelderd worden. Dat behoort tot de voor ons ontoegankelijke geheimen van de afschrijvers der handschriften. Dat vs. 27 niet op zijne plaats is achter vs. 26, is ook gevoeld door hem, van wien vs. 28 afkomstig is. Want dat vers achten wij ingevoegd in de pericoop vs. 27—31. Men lette ook hier op het gebrekkig verband. In vs. 27 staat: die gehuwd is blijve gehuwd, die niet gehuwd is blijve ongehuwd, en die vermaning wordt gegeven met het oog op de parousie. Nu volgt in vs. 28: „ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃς" als gij trouwt dan .... wij zouden zeggen, nu moest er volgen: dan zondigt gij, immers dan blijft gij niet in de roeping, waarin gij geroepen zijt. Maar zie, juist het omgekeerde volgt, nl. „οὐχ ἥμαρτες". Kan die verklaring nu van dezelfde hand afkomstig zijn, die vs. 27 schreef? Onmogelijk, tenzij wij onderstellen, dat het er hem om te doen was zich zelven te corrigeeren. Merkt men hiertegen op, dat deze redeneering alleen dan opgaat, als men ἐὰν γαμήσῃς vertaalt door „als gij trouwt", maar niet als men het vertaalt, zooals dient te geschieden, door: „als gij een huwelijk zult hebben gesloten", dan antwoord ik, dat dit de zaak niet veel beter maakt. Immers, wij staan ook dan voor het geval, dat iemand niet gebleven is in de roeping, waarin hij geroepen is, gehandeld heeft tegen de uitdrukkelijke verklaring van vs. 27^b, en dus in de oogen van hem, die vs. 20 en 27 ter neer schreef, zonder eenigen twijfel zondigde. Wij blijven dus bij ons gevoelen, dat vs. 28 van eene andere hand moet zijn dan vs. 27, en wel van de hand van iemand, die ook het verschil opgemerkt had tusschen de stellige verklaring van vs. 27 en hetgeen in de eerste 16 verzen over het huwelijk was gezegd. In vs. 27^b wordt het huwelijk beslist ontraden, en in vs. 1—16 wordt het toegestaan, bijna aanbevolen. Dat verschil tracht vs. 28 te vereffenen, door uitdrukkelijk te verklaren: „indien gij een huwelijk zult gesloten hebben, zondigdet gij niet, en ook als de maagd huwde, zondigde zij niet". Het is dus niet de auteur van vs. 27, die zich zelven corrigeert; hij wordt gecorrigeerd door een ander, en wel door iemand, die niet te best met het Grieksch vertrouwd was. Immers γαμεῖν in activo wordt alleen gebezigd van mannen, die eene vrouw ten huwelijk nemen;

hier echter is παρθένος het subject van γήμῃ, wat bepaald sprachwidrig is. Het tweede gedeelte van vs. 28 begrijp ik niet. Wat beteekent „θλίψιν τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι"? De woorden zijn natuurlijk gemakkelijk genoeg te vertalen, maar daarmee is men nog niet achter de beteekenis. De zoodanigen zullen verdrukking hebben in het vleesch". Welke verdrukking? Waarom zullen zij verdrukt worden? Misschien omdat zij zijn gaan trouwen? Maar dat was immers, volgens 28[a], geene zonde. Men kan dergelijke vragen wel stellen, maar men vindt er geen antwoord op. Evenmin begrijp ik wat „ἐγὼ ὑμῶν φείδομαι" hier in het verband zeggen wil. Ten eerste doet zich hier de vraag voor, of die ὑμεῖς dezelfde zijn als de τοιοῦτοι en, zoo ja, waarom de auteur ze hier aanspreekt, terwijl hij onmiddellijk te voren niet tot hen, maar van hen sprak? Maar ten andere, hoe moet men φείδομαι vertalen? De nieuwe synodale vertaling heeft: „maar ik wensch u te sparen", even alsof er stond φειδοίμην ἄν. Maar dat staat er nu eenmaal niet, en men heeft m. i. niet het minste recht om den indicativus hier als optativus aan te merken. Dat de synodale vertaling dit doet, hangt samen met hare opvatting van θλίψις. Zij ziet daarin de verdrukking van den tijd, die aan de parousie voorafgaat, en zij oordeelt, dat in dien bangen tijd de gehuwden het zwaarder te verantwoorden zullen hebben dan de ongehuwden. Daarvoor wenscht dan de auteur van vs. 28 zijne lezers te sparen, door ze aan te raden ongehuwd te blijven. Maar op welken grond beweert men, dat het lijden van de laatste dagen vóór de parousie voor de gehuwden „*veel zwaarder*" zal zijn dan voor de ongehuwden? Men zou het even goed kunnen omkeeren en zeggen: de ongehuwden zullen er dan erger aan toe zijn dan de gehuwden; de gehuwden zullen dan althans samen zijn om hun leed te dragen. Het laatste zou precies even willekeurig zijn als het eerste, eene even ongemotiveerde poging om te verklaren, wat voor geene verklaring vatbaar is. In elk geval, er staat hier een praes. indicat. en niet optativi. En is het dan wel zeker, dat φείδομαι ὑμῶν beteekent: ik spaar u. Het zou ook kunnen beteekenen: ik vermijd u, ik onttrek mij aan u. Waarom de eerste beteekenis gekozen boven de laatste? In het spraakgebruik van het N. T. vindt het althans geene aanbeveling om φείδομαι door „ik spaar" te vertalen in

den zin, waarin men dit hier doet, nl. van iemand voor iets te bewaren. Het verbum beteekent in het N. T. sparen in den zin van „*ontzien*", cf. Act. XX : 29; Rom. VIII : 32; XI : 21; 2 Cor. I : 23 enz. Wat mij betreft, ik weet niet wat vs. 28[b] in dit verband beteekent. Doch dit doet er voor ons onderwerp weinig toe. Want hetzij ik met de statenvertaling vs. 28[b] letterlijk vertaal, hetzij dat ik mij aansluit bij de nieuwe synodale vertaling, in beide gevallen blijft het waar, dat vs. 28 het verband tusschen vs. 27 en 29 verbreekt. Vs. 29 sluit zich namelijk volkomen bij vs. 27 aan. Daar is als algemeene regel gesteld: zijt gij aan eene vrouw verbonden, zoek niet van haar af te komen; zijt gij niet verbonden aan eene vrouw, zoek dan ook geene echtverbindtenis aan te knoopen. En nu volgt in vs. 29: „maar dit zeg ik u, broeders, de tijd (die er nog verloopen moet vóór de komst des Heeren) is kort; opdat voor het vervolg ook zij, die gehuwd zijn, mogen zijn als ongehuwden". Dat man en vrouw van elkander zouden scheiden, werd dus, blijkens vs. 27[a], niet noodig geacht, maar wel was het noodig met het oog op de spoedig aanstaande parousie, dat zij, hoewel gehuwd, met elkaar leefden als waren zij ongehuwd. Men ziet het dus, vs. 29 spreekt eene gedachte uit, die den regel, in vs. 27 gesteld, nader aanvult. Beide verzen behooren ongetwijfeld bij elkander. Maar, wat wij reeds van vs. 27 hebben aangetoond, dat het nl. niet behoort tot de pericoop over de παρθένοι, die met vs. 25 begint, geldt dan ook van vs. 29. Het is hier niet op zijne plaats. Trouwens, dit blijkt niet alleen uit den samenhang van vs. 27 en 29, maar ook uit den inhoud van het laatstgenoemde vers. Er zou over „maagden" gehandeld worden, blijkens vs. 25, en er wordt in vs 29 gesproken over „gehuwde mannen" en hunne verhouding tot hunne echtgenooten. Daarenboven wordt die verhouding in vs. 29 geheel anders aangegeven dan zij, volgens hetgeen elders in cap. VII over de betrekking van man en vrouw tot elkander voorkomt, diende te zijn. Men vergelijke eens vs. 29[b] met vs. 2—5, dan is het, dunkt mij, onmogelijk niet in te zien, dat vs. 29[b] niet kan zijn van dezelfde hand die vs. 2—5 geschreven heeft. Ik meen dus, dat wij ten volle gerechtigd zijn tot de bewering, dat in 1 Cor. VII, zooals dit hoofdstuk er oorspronkelijk uitzag, niets voorkwam over de parousie. Dat deze

in het hoofdstuk, zooals wij het thans kennen, te vinden is, is een gevolg van het feit, dat in het oorspronkelijke cap. VII een ander stuk verwerkt is, waarin o. a. het huwelijk beschouwd werd in het licht van het geloof aan 's Heeren wederkomst. Tot dat ingevoegde stuk reken ik vs. 17—24, vs. 27 en vs. 29—31. Wat die laatste drie verzen aangaat zou men kunnen vragen, of vs. 30 en 31[a] misschien niet als eene interpolatie zijn aan te merken, waarmede de tekst verrijkt is, *nadat* het oorspronkelijke cap. VII de meer genoemde bewerking had ondergaan. Mij komt dit zeer waarschijnlijk voor. Wij kunnen dit evenwel onbesproken laten, want, hetzij vs. 30 en 31[a] tot het in cap. VII verwerkte stuk behoord hebben of niet, dit doet af noch toe tot de bewering, dat cap. VII eene omwerking heeft ondergaan, en dat daarbij o. a. de parousie, die hier oorspronkelijk niet te vinden was, is binnen gelootst.

Over hetgeen na vs. 31 volgt, mag ik kort zijn. Dat vs. 32—34 in onzen tekst niet luiden, zooals zij oorspronkelijk hebben gedaan, acht ik vrij zeker. Zij moeten de reden opgeven, waarom het voor de vrouw beter is *παρθένος* te blijven; dat doen zij dan ook, bepaaldelijk in vs. 34, maar zij doen meer. In vs. 32 en 33 wordt daarenboven ook aangewezen de wenschelijkheid van den ongehuwden staat voor den man; *ὁ ἄγαμος* wordt tegenover *ὁ γαμήσας* gesteld. Ligt het vermoeden niet voor de hand, dat dit geschied is om de invoeging van 27 en 29—31, waar insgelijks van mannen en niet van maagden gesproken wordt? Men heeft op die manier, naar ik meen, de invoeging van een stuk in cap. VII willen maskeeren. Ook de varianten op vs. 34 wekken het vermoeden, dat hier in den tekst geknoeid is [1]). Doch hoe dit zij, in elk geval keeren wij hier weer terug tot het onderwerp van vs. 25 en 26. In vs. 34 wordt het oordeel over den maagdelijken staat, in vs. 26[b] uitgesproken, nader gemotiveerd. De ongehuwde vrouw en de maagd

1) Boven de lezing van Tischendorf verkies ik den tekst van den Vaticanus en den Sinaiticus. Vs. 33 dient te worden gelezen: „*ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται*" en vs 34: *καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου*" enz. Men behoeft dan ook niet langer *μεμέρισται* te vertalen door „zijn onderscheiden", wat het niet beteekenen kan, maar door „en hij (d. i. de gehuwde man) is verdeeld". Naast de liefde voor den Heer neemt hem de liefde voor zijne echtgenoote in beslag. Hij kan zich slechts ten deele aan den Heer wijden.

kunnen zich *onverdeeld* aan den Heer toewijden. Daarom is het *wenschelijk* ongehuwd te blijven. Maar ook hier leidt de erkenning van die wenschelijkheid niet tot een gebiedend voorschrift, evenmin als er na het oordeel, uitgesproken in vs. 1 en 8, een bepaald gebod of verbod gevolgd is. Men zie slechts vs. 36, waar den verloofden man wordt toegestaan τὴν παρθένον αὐτοῦ te trouwen, indien zij dit bepaald wil. Ik zeg hier „den verloofden man", omdat ik meen, dat terecht door V. Manen is aangetoond [1]), dat eerst, als wij achter τὶς en αὐτοῦ van vs. 36 niet den vader der maagd, maar haren verloofde zoeken, de groote moeielijkheden van vs. 36 en 37 voldoende kunnen worden opgelost. Men zal dan ook met den Vaticanus het ἐκγαμίζων van vs. 38 in γαμίζων hebben te veranderen. Ook hier dus geen ascetisme, zoomin als elders in het oorspronkelijke hoofdstuk VII; ook hier geen spoor van den invloed, die, blijkens het ingevoegde stuk, door het geloof aan de parousie uitgeoefend wordt op de beschouwing van den gehuwden en den ongehuwden staat. Integendeel, de wijze, waarop in het nog niet overgewerkte caput VII over het huwelijk gesproken wordt, past alleen in den mond van een christen, die òf het geloof aan de parousie niet kende, òf voor wien althans 's Heeren wederkomst niet meer aanstaande was.

Of nu caput VII, ook wanneer men het tot zijn oorspronkelijken vorm heeft teruggebracht, past in den eersten brief aan de Corinthiërs en of het afkomstig is van een Paulinist, ziedaar een paar vragen, die ik hoogst moeielijk te beantwoorden acht. Wat de plaats van cap. VII in den brief betreft, dat er tusschen het slot van cap. VI en cap. VII verband bestaat, valt niet te loochenen. Het is te begrijpen, dat men van de bespreking der πορνεία overgaat tot de behandeling van het huwelijk, vooral als men daarvan eene zoo weinig idealistische opvatting heeft, dat men in eene echtverbindtenis niets dan een preservatief tegen hoererij ziet. Men blijft dan wel beschouwd bij zijn onderwerp. Maar het bestaan van verband tusschen de capita VI en VII bewijst nog volstrekt niet, dat het laatstgenoemde hoofdstuk oorspronkelijk achter het eerstgenoemde volgde. Het is evenzeer mogelijk, dat juist omdat

1) Theol. Tijdschr. 1874, pag. 607 e. v.

de inhoud van cap. VII aan dien van het slot van VI verwant is, cap. VII hier ter plaatse is ingevoegd. Opmerking verdient hierbij, dat cap. VII op vrij abrupte wijze eindigt en dat geheel zonder eenigen overgang in cap. VIII een nieuw onderwerp wordt aan de orde gesteld. — Wat de vraag aangaat, of cap. VII kan geacht worden afkomstig te zijn van een Paulinist, het komt mij voor, dat de daarin voorgedragen denkbeelden, het ingeschoven stuk natuurlijk uitgezonderd, dit niet bepaald verbieden. Toch zijn in cap. VII zoo hier en daar zaken op te merken, die ons bewegen dit hoofdstuk voor het product van eene andere geestesrichting dan de Paulinische te houden. Ten eerste wijs ik op het εἰ μήτι enz. van vs. 5, waarmee eene exceptie gesteld wordt op den regel: μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους. Dat zich onthouden van geslachtsgemeenschap ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ is blijkbaar toepassing van het voorschrift Exod. 19 : 15^{b}. Is het waarschijnlijk, dat een Paulinist zich zal geconformeerd hebben naar een artikel van de Joodsche wet? Mij dunkt van niet, en zoo dan ook die exceptie in VII : 5 moet blijven staan [1]), acht ik dit reeds een vrij sterk bewijs tegen den Paulinischen oorsprong van het geheele hoofdstuk. In de tweede plaats wijs ik op het gebruik van ἅγια in vs. 14. De benaming „ἅγιοι" ter aanduiding van de christenen is zeker in de Paulinische literatuur alles behalve zeldzaam. Maar terwijl doorgaans het „heilig zijn" afhankelijk is zoowel van de roeping tot geloof als van het bezit van geloof, is hier het geboren zijn uit een gemengd huwelijk, waarin een der echtgenooten christen is, voldoende om iemand tot een ἅγιος te maken. Hier hangt het heilig zijn dus af van eene bloot uitwendige voorwaarde, wier vervulling geheel buiten den ἅγιος zelven omgaat. Mij komt dit onvereenigbaar voor met de ethische beteekenis, die het „heilig" elders in de Paulinische brieven nooit geheel mist. Zeer weinig Paulinisch klinkt in mijne ooren ook het μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου in vs. 32^{b} en 34^{b}. Het christen-zijn op te vatten als een zorg dragen voor, een bezorgd zijn over de dingen des Heeren past, dunkt mij, beter bij eene beschouwing van het evangelie, als

---

1) De mogelijkheid, dat εἰ μήτι — ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε eene glosse is, acht ik niet uitgesloten.

eene nieuwe wet, wier geboden vervuld moeten worden, dan in een stelsel, dat tegenover de rechtvaardiging uit de werken der wet de rechtvaardiging uit het geloof stelt. Ook schijnt het mij toe, dat het aangegeven doel van dit μεριμνᾶν in vs. 34, „ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι", getuigt van eene opvatting van πνεῦμα, die met de Paulinische niet is overeen te brengen. Dit: „opdat zij heilig zij naar lichaam en geest" onderstelt de mogelijkheid van een niet heiligen geest, en waar dit ondersteld wordt, verstaat men onder πνεῦμα stellig iets anders dan wat daaronder verstaan wordt in de Paulinische theologie. Is met de Paulinische beteekenis van πνεῦμα ook wel overeen te brengen het gebruik, dat van dit woord gemaakt wordt in vs. 40b? „Ook ik meen den geest Gods te hebben", ik geloof niet, dat een Paulinist zoo spreken zou. Immers, voor hem sprak het bezit van het πνεῦμα door den christen van zelf. Is het niet hier, alsof met het πνεῦμα bedoeld wordt eene bijzondere gave Gods, die niet aan allen, maar slechts aan sommigen geschonken wordt, met name aan de leeraars in de gemeente?

Wijst een en ander op een anderen oorsprong van cap. VII dan een Paulinischen, ook de taal van het hoofdstuk bevat niet weinig, wat men overigens in de brieven of niet of hoogstens een enkele maal vindt. Ook hiervan enkele proeven. In vs. 1 wordt ἅπτεσθαι gebruikt voor gemeenschap hebben met eene vrouw. In die beteekenis wordt dat verbum alleen hier gebezigd. Het woord ὀφειλή in vs. 3 voor „schuld of het verschuldigde" komt hoogst zelden in het N. T. voor. In de brieven alleen hier en Rom. XIII : 7. Het verbum ἐξουσιάζω is insgelijks zeer ongewoon. Als verbum finitum komt het in het act. alleen hier voor, in het pass. 1 Cor. VI : 12. Het partic. act. vindt men Luc. XXII : 25. Nergens dan in 1 Cor. VII : 5 vindt men μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους in den zin, waarin het hier gebruikt wordt. De uitdrukking ἐκ συμφώνου komt in het gansche N. T. niet meer voor; πρὸς καιρὸν is nog eenmaal te vinden en wel Luc. VIII : 13; σχολάζω sq. dativo = zich verledigen tot iets, is alleen hier te vinden; ἀκρασία staat ook nog Matth. XXIII : 25, althans indien de tekst, dien Tischendorf geeft, de juiste is. In vs. 6 hebben wij in κατὰ συγγνώμην een hapax legomenon, terwijl κατ' ἐπιταγήν wel elders voorkomt,

hoewel niet dikwijls, maar in den zin van „met gezag of op gebiedenden toon" alleen hier. Het woord ἄγαμος = ongehuwd, in vs. 8, ontmoet men alleen 1 Cor. VII. Het verbum ἐγκρατεύομαι staat, behalve in vs. 9, alleen nog maar 1 Cor. IX : 25; πυροῦσθαι wordt nergens anders in figuurlijken zin gebruikt. Het medium van χωρίζω om het verbreken van den huwelijksband aan te duiden, in vs. 10, 11, 15, is alleen aan dit hoofdstuk eigen; zoo ook het gebruik van γυναῖκα ἀφιέναι voor „eene vrouw verstooten". Het γνώμην διδόναι van vs. 25 ontmoet men nog eenmaal in 2 Cor. VIII : 10. In vs. 35 zijn βρόχος, εὐπάρεδρον, ἀπερισπάστως hapax legomena; σύμφορον komt alleen hier en X : 33 voor, terwijl τὸ εὔσχημον, als substantivum gebruikt, nergens elders te vinden is. Het komt mij voor, dat waar wij in 1 Cor. VII reeds denkbeelden hebben ontmoet, die den Paulinischen oorsprong van dit hoofdstuk uiterst betwistbaar maken, deze proeven van taal en stijl in strijd met het spraakgebruik der brieven, waaraan men op zich zelf niet te veel waarde zou mogen hechten, nog al gewicht in de schaal leggen en er toe bijdragen om ons voor 1 Cor. VII eene herkomst te doen zoeken uit een anderen kring dan dien, waarin het Paulinisme heerschende was. Hebben wij dan misschien het vaderschap van dit hoofdstuk te zoeken bij geprononceerde anti-Paulinisten? Naar het mij voorkomt stellig niet. Wel is dit het geval met het in cap. VII verwerkte stuk; dat is zonder twijfel van streng Joodsch-christelijken oorsprong. Maar eene dergelijke herkomst voor het oorspronkelijke hoofdstuk aan te nemen, gaat niet aan. Wat daarin voorkomt over de gemengde huwelijken, maakt dit onmogelijk. Neen, niet uit Joodsch-christelijken kring valt de herkomst van 1 Cor. VII af te leiden, maar wij hebben dit hoofdstuk te beschouwen als een product van het wordend Katholicisme, dat het geloof aan eene nabijzijnde wederkomst des Heeren en daarmee gepaard gaande wijziging van alle wereldsche verhoudingen reeds verloren had, en zich daarom beijverde aan het Christendom in de wereld eene organisatie te geven en zijne verhouding tegenover de wereld te regelen. Opmerkelijk is het zeker wel, dat wij bij de Patres apostolici geen spoor van bekendheid ontdekken met 1 Cor. VII, zelfs niet met het hoofdstuk, zooals wij het nu hebben. Wel geeft Dressel in zijne

uitgave van de Patres, in den index van bijbelplaatsen, die bij de Patres zouden voorkomen, 1 Cor. VII: 11 en 22 aan, waarvan vs. 11 te vinden zou zijn in den Pastor van Hermas, Lib. II, Mand. IV, en vs. 22 in den brief van Ignatius aan de Romeinen, cap. IV, maar als men den tekst van 1 Cor. VII naast dien van Hermas en Ignatius legt, blijkt het terstond, dat er slechts schijnbaar eenige overeenkomst tusschen beide bestaat, en dat deze allerminst recht geeft bekendheid van beide oud-christelijke schrijvers met 1 Cor. VII te onderstellen.

Wij hebben thans nog eenige oogenblikken onze aandacht te bepalen bij X: 1—13. In dit stuk wordt de parousie wel niet genoemd, maar ondersteld. Immers, als in het tweede lid van vs. 11 gewag gemaakt wordt van τὰ τέλη τῶν αἰώνων, dan hebben wij hier te doen met de gewone Joodsche of Joodsch-christelijke eschatologie, die na het einde van den αἰὼν οὗτος de parousie verwachtte als inauguratie van den αἰὼν μέλλων, de Messiaansche wereldperiode. Maar niet alleen in vs. 11, doch ook in vs. 9 en 10 wordt de parousie ondersteld, indien althans de opvatting juist is, dat in deze beide verzen de christenen gewaarschuwd worden tegen ontevredenheid onder de verdrukking, die in de dagen vóór de parousie hun deel was of worden zou.

Wij hebben hier niet te vragen, of de plaatsen in deze pericoop, die het geloof in 's Heeren wederkomst onderstellen, ook als glossen of interpolaties uit den tekst verwijderd moeten worden. Zonder eenigen twijfel passen zij in den context. Maar kan ook gezegd worden, dat de pericoop, waartoe zij behooren, past in den brief? Wij meenen dit te moeten ontkennen. 1 Cor. X: 1—13 behoort tot dat gedeelte van den brief, dat de hoofdst. VIII, IX en X omvat, en handelt over het eten van offervleesch, vleesch afkomstig van offers, die aan heidensche godheden waren gebracht. De schrijver betoogt in VIII en X: 23—33, dat het gebruik van εἰδωλόθυτα, op zich zelf beschouwd, voor den christen niet afkeurenswaardig is, maar dat het dit in sommige gevallen kan worden, als men namelijk daardoor ergernis aan den broeder zou geven, die niet verlicht genoeg is om in te zien, dat er eigenlijk geen sprake kan zijn van het eten van εἰδωλόθυτα, wijl er

geene εἴδωλα bestaan. Dat dit betoog tot christenen uit de heidenen gericht is, spreekt van zelf. Voor hen alleen kon het eene quaestie zijn, of zij hunne vroegere gewoonte om deel te nemen aan de offermaaltijden of offervleesch te koopen, mochten blijven volgen, nadat zij christenen geworden waren. Het blijkt ten overvloede uit VIII : 7, als wij daar niet met Tischendorf lezen: „τινὲς δὲ τῇ συνειδήσει" enz., maar naar de beste getuigenissen: „τῇ συνηθείᾳ". Vergelijkt men daarbij XII : 2: „οἴδατε, ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε", dan kan men het niet betwijfelen, dat hier het woord gericht wordt tot voormalige heidenen. En wat is nu het geval met X : 1—13? Daar spreekt een Joodsch auteur tot Joodsche lezers, gelijk overtuigend blijkt uit X : 1. Geheel afgezien van den inhoud, zou men reeds daarom X : 1—13 van een anderen schrijver afkomstig moeten achten als VIII en X : 23—33. Maar ook de inhoud van deze pericoop moet tot dit besluit leiden. Immers, het gebruik van εἰδωλόθυτα, dat elders wordt voorgesteld als iets, wat op zich zelf noch goed noch kwaad is, VIII : 8, wordt hier met afgodendienst gelijkgesteld, X : 7, en dus beschouwd als iets wat onder alle omstandigheden te veroordeelen is.

De schrijver, die hen, die zich aan εἰδωλόθυτα vergasten, op eene lijn plaatst met εἰδωλολάτραι, X : 7, kan men bezwaarlijk voor denzelfden auteur houden, die X : 25 zegt: „πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε". Misschien zou men zelfs moeten vragen, of in X : 1—13 wel gehandeld wordt over de quaestie, die in VIII enz. aan de orde is. Een feit is het, dat er in de geheele pericoop niets is, wat op de quaestie der εἰδωλόθυτα toepasselijk is, dan het citaat uit Exod. 32, dat wij vinden X : 7b.

En nu is het opmerkelijk, dat vs. 7b in den vorm zoozeer afwijkt van de volgende verzen. In vs. 8, 9 en 10 worden de lezers telkens gewaarschuwd tegen eene bepaalde zonde met verwijzing naar dezelfde zonde, door de Israëlieten begaan in de woestijn, en de daarop gevolgde straf. Die verwijzing geschiedt telkens met dezelfde woorden: „καθώς τινες αὐτῶν". Welnu, dat komt in vs. 7a insgelijks voor. Daar staat immers: μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε, καθώς τινες αὐτῶν, maar terwijl men daarna verwachten zou: εἰδωλολάτραι ἐγενήθησαν, of iets dergelijks, en dan de vermelding van de straf, naar analogie van de volgende drie verzen, volgt nu in vs. 7b het citaat uit Exod.

32. Wekt dit niet het vermoeden, dat het tweede lid van vs. 7 oorspronkelijk anders heeft geluid en in den tegenwoordigen vorm is gebracht met het bepaalde doel om de geheele pericoop op de quaestie der εἰδωλόθυτα te kunnen toepassen? Is dit vermoeden juist, dan heeft deze pericoop oorspronkelijk niets behelsd, wat hier in het verband te pas kwam, en is het zeker, dat zij hier, in een betoog over de εἰδωλόθυτα, niet op hare plaats is. Maar zelfs al acht men voor het vermoeden, dat vs. 7b niet in zijne oorspronkelijke gedaante tot ons gekomen is, geen voldoenden grond aanwezig, dan zal men moeten toestemmen, dat het doel van den schrijver van X : 1—13 niet was, zijne lezers in te lichten over het al of niet geoorloofde van het gebruik van vleesch, afkomstig van heidensche offers, maar ze te vermanen tot standvastigheid, ὑπομονή, onder de bezwaren en gevaren der bange dagen, die aan de parousie voorafgingen. Maar juist daarom meenen wij, dat die pericoop hier niet past, maar hier ingeschoven is, juist met het doel om een ander oordeel over de quaestie der εἰδωλόθυτα ten beste te geven, dan in VIII en X : 23—33 ontwikkeld was. Hier is een Joodsch man aan het woord, voor wien het deelnemen van christenen aan heidensche offermalen, in het algemeen het gebruik van offervleesch, een gruwel was met afgoderij gelijkstaande. Hem voldeed de wijze, waarop in den 1sten Corintherbrief over het gebruik van εἰδωλόθυτα gehandeld werd, allerminst. Wat hij an und für sich verwerpelijk achtte, werd hier voorgesteld als op zichzelf noch goed noch kwaad. Eene dergelijke zienswijze met apostolisch gezag voorgedragen achtte hij gevaarlijk, en om dat gevaar te voorkomen voegde hij X : 1—13 in den tekst in, een stuk, handelende over afgodendienst, wellicht van zijn eigen maaksel, misschien echter ook door hem van elders ontleend en door wijziging van vs. 7 voor het verband, waarin het hier voorkomt, pasklaar gemaakt. Doch hoe dit zij, hetzij 1 Cor. X : 1—13 het werk is van den interpolator zelven, hetzij hij die pericoop aan eene ons onbekende bron heeft ontleend, van Paulinischen oorsprong zijn deze verzen, naar wij meenen, niet. En dit blijkt niet alleen uit het Joodsche standpunt, waarop de interpolator zich plaatst bij zijn oordeel over het deelnemen aan heidensche offermalen, maar ook uit zijne christologie. Hij

vindt, blijkens X : 1—4, in het O. T. de typen voor den Christus aangegeven. Hij behoort dus tot hen, voor wie het O. T. staat tot het N. als type, profetie tot vervulling, voor wie Jodendom en Christendom eene éénheid, in elk geval geene antithese uitmaken. Hij is dus niet antinomistisch. En dat is het Paulinisme wel, en de Christus van het Paulinisme is dan ook allerminst de vervulling van wet en profeten.

De Christus was juist gekomen om te ontbinden en niet om te vervullen. Wij kunnen dit hier niet opzettelijk en in bijzonderheden gaan aantoonen; de geheele Paulinische theologie zou daarbij ter sprake moeten komen en daaraan valt niet te denken. Wij willen ons daarom alleen maar subsidiair beroepen op de christologie van 1 Cor. X : 1—13, waar wij over den oorsprong dezer pericoop handelen, maar wij erkennen, dat de christologie, die wij hier vinden, ook al zouden wij overigens geene bezwaren hebben tegen deze pericoop in den context, voor ons reeds een afdoend bewijs zou zijn, dat wij hier te doen hebben met een stuk literatuur, dat niet uit Paulinische kringen afkomstig is. Ter adstructie van dit gevoelen zij voorts nog de aandacht gevestigd op het feit, dat in 1 Cor. X : 1—13 nog al wat woorden voorkomen, die òf in het N. T. hapax legomena zijn, òf althans niet behooren tot het spraakgebruik der brieven.

Zoo zijn *κατεστρώθησαν* vs. 5, *ἐπιθυμητὰς* vs. 6, *ὀλοθρευτοῦ* vs. 10 hapax legomena; *ἐκπειράζωμεν* vs. 9 en *γογγύζετε* vs. 10 komen althans in de brieven alleen hier ter plaatse voor. Van *πόμα* vs. 4 en *ἔκβασις* vs. 13 vinden wij alleen in Hebr. IX : 10 en XIII : 7 parallellen; van *νουθεσία* vs. 11 alleen in Ef. VI : 4 en Tit. III : 10. Opmerkelijk is vooral het gebruik van *πνευματικός* in vs. 3 en 4. Een dergelijk gebruik van dit adject. om aan te duiden, dat *βρῶμα* en *πόμα*, waarvan hier sprake is, allegorisch zijn op te vatten, staat in het N. T. geheel alleen en wijst op eene beteekenis, aan het stamwoord *πνεῦμα* gehecht, die zeker niet Paulinisch is. Eindelijk zij nog gewezen op het gebruik van den aor. med. *ἐβαπτίσαντο* in vs. 2, in plaats van den aor. pass. Voor zoover mij bekend is, komt iets dergelijks nog maar een paar maal voor, en wel Gal. V : 12 en 1 Cor. VI : 11, en nu is het zeker nog al merkwaardig, dat beide die plaatsen behooren tot eene pericoop,

waarvan de Paulinische oorsprong zeer verdacht is. Van 1 Cor. VI : 1 sq. hebben wij dit hierboven reeds aangetoond, en wat Gal. V betreft, houden wij het er voor, dat de oorspronkelijke tekst tal van interpolaties heeft ondergaan, waartoe ook vs. 12 behoort. Doch hoe dit zij, de aor. med. van *βαπτίζω* met pass. beteekenis komt alleen hier voor, cf. Rom. VI : 3 en Gal. III : 27. Ook nu zeggen wij weer, dat aan dergelijke argumenten, aan de taal eener pericoop ontleend, op zich zelf niet te veel kracht mag worden toegekend, maar waar wij overigens reeds gegronde redenen hebben om, zooals dit hier met 1 Cor. X : 1—13 het geval is, aan den Paulinischen oorsprong te twijfelen, daar kan het feit, dat wij een spraakgebruik vinden, dat van het Paulinische afwijkt, zeker niet nalaten ons in ons gevoelen te bevestigen.

Ons onderzoek leidt dus ook thans weer tot dezelfde slotsom, waartoe wij kwamen bij de overige gedeelten van den brief, die wij bespraken, en de stelling, dat het geloof aan de parousie niet tot het Paulinisme behoort, vindt ook in ons resultaat ten aanzien van 1 Cor. X : 1—13 een nieuwen steun.

Nadat wij achtereenvolgens alle plaatsen, tot het lichaam van den brief behoorend, waar de parousie genoemd of ondersteld wordt, behandeld hebben, rest ons nu nog de bespreking van den aanhef en van het slot van het geschrift. Onder den aanhef verstaan wij 1 Cor. I : 4—9, dus dat gedeelte, wat op den heilgroet, waarmede dergelijk schrijven pleegt te beginnen, volgt. De opmerking is zeker niet nieuw, dat die aanhef al zeer weinig past bij den inhoud van den brief zelven. Het maakt zeker een zonderlingen indruk, als men weet, dat in den brief zelven de gemeente te Corinthe als een broeinest van allerlei verkeerdheden, en daaronder zeer ergerlijke, wordt voorgesteld, den auteur zijne lezers te hooren toespreken, zooals hij doet in I : 4—9. Als men hem de genade Gods aan de Corinthiërs geschonken hoort roemen, hem hoort verzekeren, dat de gemeente in gemeenschap met Chr. *ἐν παντὶ ἐπλουτίσθη*, zoo zelfs dat hare leden *μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι*, ja zelfs *ἀνέγκλητοι* zijn, dan zou men zeker niet verwachten, dat daarop een schrijven volgde, dat doorloopend niet veel anders is dan eene strafrede. Die wanverhouding

tusschen den aanhef en den verderen inhoud van den brief trachten sommige commentatoren te verklaren door, zoolas Meyer dit doet, 1 Cor. I : 4—9 „ein gewinnender Eingang" te noemen. Nu, dat een briefschrijver, die onaangename dingen te zeggen heeft, niet met de deur in het huis valt, maar zich eerst het gewillig oor van zijne lezers tracht te verzekeren, laat zich hooren, maar daarmee komen wij hier niet veel verder. Daarmee is nog niet verklaard het feit, dat in 1 Cor. I: 4—9 eene voorstelling van de Corinthische gemeente gevonden wordt, die, als de inhoud van den brief ons de Corinthische christenen naar waarheid schildert, ten eenenmale onjuist is. Meyer moge met het oog op dezen „gewinnenden Eingang" verzekeren, dat de schrijver „nicht über die Gränze der Wahrheit hinausgeht", maar wij zouden niet weten, wanneer men dan wel de grenzen der waarheid overschrijdt, als het trouw aan de waarheid moet heeten, de leden eener gemeente, die met de leelijkste gebreken behept is, ἀνεγκλήτους te noemen. Daarom hebben andere exegeten beweerd, dat men in 1 Cor. I : 4—9 met ironie te doen heeft. Daarmee is in elk geval erkend, dat aanhef en brief niet bij elkaar passen; ongelukkig evenwel blijkt van die ironie in de geïncrimineerde verzen niets, en hoe gemakkelijk het nu ook zij, de bestaande zwarigheid uit den weg te ruimen door aan I : 3—9 eene beteekenis te geven, vlak tegenovergesteld aan die, welke de plaats heeft voor elk, die haar onbevooroordeeld leest, die gemakkelijke weg is in de exegese niet de veilige en betrouwbare. Op die wijze kan men van alles alles maken. Er blijft ons dan ook niet anders over dan te constateeren, dat de aanhef van den brief en de brief zelf niet bij elkaar passen. En er is nog iets anders dan de groote lof, die in den aanhef aan de gemeente te Corinthe wordt toegezwaaid, waaruit dit blijkt. In vs. 7 wordt van de Corinthiërs o. a. gezegd, dat zij zijn ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου enz. De Corinthiërs verwachtten dus de parousie, en daarvan wordt hier gesproken op eene wijze, waaruit valt af te leiden, dat die verwachting algemeen was. Nu blijkt echter uit 1 Cor. XV : 12 sq., dat er in de Corinthische gemeente ongeloof heerschte aan de ἀνάστασις νεκρῶν en dus ook aan de parousie. Laat het nu waar zijn, dat dit ongeloof tot sommigen beperkt was, gelijk er inderdaad in

1 Cor. 12 van τινὲς gesproken wordt — toch waren die sommigen zeker talrijk genoeg om hun ongeloof een voor de gemeente bedenkelijk verschijnsel te achten, waartegen de auteur in cap. XV te velde trekt. Maar is dan daarmee de qulificatie van I : 7 niet in strijd? Ons dunkt, dat, evenzeer als de lof, die in het algemeen in I : 4—9 den Corinthiërs wordt toegezwaaid, weersproken wordt door den inhoud van den brief, zoo de verzekering in I : 7, dat de Corinthiërs de parousie verwachtten, zich niet laat rijmen met het betoog over de opstanding, dat blijkens 1 Cor. XV noodig werd geacht. Een en ander leidt ons tot de conclusie, dat de aanhef van den eersten Corintherbrief, zooals onze tekst dien geeft, stellig niet echt is. Misschien dat wij onzen tekst zullen hebben te beschouwen als eene omwerking van den oorspronkelijken aanhef. Er is althans daarin genoeg, wat het vermoeden van interpolatie wekt. Zoo schijnt het tweede lid van vs. 5, waar slechts van twee genadegaven sprake is, niet te voegen bij het ἐν παντὶ van vs. 5[a] en het ἐν μηδενὶ van vs. 7[a]. Het tamelijk raadselachtige vs. 6 verbreekt het verband tusschen vs. 5[a] en 7. Dat in vs. 7, 8 en 9 telkens „onze Heer Jezus Christus" genoemd wordt, doet ook aan glossen of interpolaties denken. In elk geval schijnt het mij weinig twijfelachtig toe, dat die titel aan het slot van vs. 8 een oorspronkelijk αὐτοῦ vervangt, tenzij men zou willen aannemen, dat met ὃς oorspronkelijk θεός bedoeld is. Maar in dat geval zou het geheele vers 8 ingeschoven moeten zijn. Opmerking verdient het zeker ook, dat in vs. 4 van Χριστ. Ἰησ. gesproken wordt, terwijl in vs. 7, 8 en 9 telkens van Ι. Χρ. wordt gewaagd. Met het oog op een en ander is het vermoeden niet ongegrond, dat wij in 1 Cor. I : 4—9 een omgewerkten tekst voor ons hebben. Maar ook al geeft men dit toe, dan is daarmee nog niet bewezen, dat het eene omwerking is van den oorspronkelijken aanhef van den eersten Corintherbrief. Dan kan men ook in 1 Cor. I : 4—9 te doen hebben met een ingeschoven stuk, dat, nadat het in den tekst gebracht was, nog min of meer beduidende veranderingen heeft ondergaan. En dit achten wij voor ons het waarschijnlijkst. Waar het ons gebleken is, dat die plaatsen en pericopen van den brief, waar de parousie vermeld of ondersteld wordt, geen deel uitmaken van het oorspronkelijke

geschrift, daar hebben wij zeker wel het recht om ons door die evidentie te laten leiden bij ons oordeel over den aanhef van den brief, wanneer wij reeds om andere redenen overtuigd zijn, dat die aanhef bezwaarlijk bij den brief kan behooren. M. a. w., nu wij eenmaal 1 Cor. I : 4—9 om, naar wij meenen, geldige redenen niet als een deel van den oorspronkelijken brief aanmerken, vinden wij ons in onze opvatting gesterkt door het feit, dat hier de parousie voorkomt, die overal waar zij verder in den brief voorkomt, blijkt van elders aangebracht te zijn. En om nu geen enkel argument ten gunste van onze overtuiging ongebruikt te laten, willen wij ten slotte nog wijzen op enkele eigenaardigheden van taal in 1 Cor. I : 4—9, die bij het oordeel over den oorsprong dezer pericoop eenig gewicht in de schaal kunnen leggen. In de eerste plaats wijs ik er op, dat het verbum πλουτίζω in passivo, behalve op deze plaats, alleen gevonden wordt 2 Cor. IX : 11, terwijl het alleen hier geconstrueerd wordt met ἐν. Dan verdient de aandacht, dat voor de uitdrukking μαρτύριον τοῦ Χρ. alleen in 2 Tim. I : 8 een parallel te vinden is. En eindelijk is bijzonder opmerkelijk het gebruik van ἀπεκδεχομένους in vs. 7. Dat verbum komt, behalve hier, voor in Gal. V : 5, Rom. VIII : 19, 23, 25 en Phil. II : 20, alle plaatsen, waarvan de Paulinische oorsprong hoogst verdacht is [1]), en dan nog 1 Petr. III : 20 en Hebr. IX : 28. Het schijnt dus een woord te zijn, dat niet tot het taaleigen van Paulinische kringen behoort, en dat wij dit 1 Cor. I : 4—9 gebruikt vinden, kan dus mede strekken als eene vingerwijzing naar den niet-Paulinischen oorsprong van deze pericoop. Wij zien dus ook ten aanzien van I : 4—9 bevestigd, wat ons bleek bij alle plaatsen of pericopen uit den brief, waartoe wij ons onderzoek uitstrekten, dat nl. onze stelling, dat het geloof aan de parousie niet behoort tot het Paulinisme, krachtigen steun vindt in het feit, dat de teksten, die van de parousie spreken, blijken interpolaties te zijn.

---

1) Voor Rom. VIII : 19, 23, 25 is dit aangetoond door Prof. V. Manen in zijn Brief aan de Romeinen, pag. 75 enz. Ik kan volstaan met daarheen te verwijzen. Wat Gal. V : 5 aangaat, dat daar „de hoop der rechtvaardiging" en niet de δικαιοσύνη zelve als vrucht van het πνεῦμα wordt voorgesteld, is zeker niet Paulinisch. En dat Phil. III : 20 niet Paulinisch is, schijnt mij, behalve om andere redenen, niet twijfelachtig om de daar voorkomende parousie.

Eindelijk nog een enkel woord over 1 Cor. XVI : 22. Daar hebben wij in μαρὰν ἀθὰ, „de Heer komt", eene heenwijzing naar de parousie. Dat dit vers tusschen 21 en 23 niet op zijne plaats is, valt terstond in het oog. Geheel onaannemelijk acht ik hetgeen Meyer naar aanleiding van vs. 22 zegt: „vs. 22 fügt Paulus, noch einmal wie onwillkürlich auf die vielen Entartungen des Christlichen Lebens in Korinth zurückblickend, einen apostolischen Urtheilspruch voll Schreckens gegen Alle hinzu, die sich davon getroffen fühlen mussten". Die onwillekeurige terugblik doet onwillekeurig denken, dat Meyer met de zaak verlegen was. Nu, indien Paulus dan ook ten slotte den Corinthiërs, die het verdienden, nog eens eene ernstige bedreiging had willen laten hooren, dan zou het zeker al zeer zonderling zijn, dat hij die tusschen den groet en den heilwensch, waarmee hij zijn brief besluit, had ingevoegd. Daarenboven verliest Meyer uit het oog, dat vs. 22 met vs. 23 en vooral met vs. 24 in tegenspraak is. Vs. 22 zou immers eene strafbedreiging zijn tegen de Corinthiërs, en wel, als wij den inhoud der epistel raadplegen, tegen niet weinigen hunner, want de verkeerdheden der Corinthiërs waren vele en velerlei. Hoe is nu daarmede te rijmen, dat in vs. 23 de genade des Heeren Jezus aan de Corinthiërs in het algemeen wordt toegebeden, en dat in vs. 24 uitdrukkelijk aan *allen* de liefde des apostels verzekerd wordt? Had hij dan ook hen lief, over wie hij het anathema uitsprak? Ons dunkt, dat vs. 22 onmogelijk van denzelfden auteur afkomstig kan zijn, uit wiens pen vs. 23 en 24 zijn gevloeid. Wij houden het dan ook voor eene interpolatie, die zich verklaren laat uit de verbazing van een of anderen afschrijver, dat een brief, die bijna doorloopend eene strafrede was, eindigde op eene wijze, alsof tusschen den schrijver en zijne lezers alles couleur de rose geweest was. Daarom verbeterde hij het vriendelijke en zachtzinnige slot van den brief, door er een hartig woordje van zijne hand aan toe te voegen. Ook hier, gelijk elders, kent men den interpolator aan zijne taal. Het hier gebruikte verbum φιλεῖν is aan de Paulinische brieven ten eenenmale vreemd. Evenzoo de ongewone vorm van den imperativus ἤτω voor ἔστω. Naar ik meen, komt die vorm nog eenmaal voor in het N. T., en wel Jac. V : 12. Voorts is ook μαρὰν ἀθὰ een hapax legomenon en het zou

zeker volkomen onverklaarbaar zijn, dat een auteur, die in het Grieksch en voor Grieksche lezers schreef, zich bediende van eene Arameesche uitdrukking met Grieksche letters geschreven. Alsof het daardoor voor zijne lezers verstaanbaar werd! Het lijdt voor ons geen twijfel, of die taalkundige eigenaardigheden van vs. 22 steunen onze overtuiging, dat dit vers uit den tekst moet worden verwijderd.

Wij zijn hiermee aan het einde van ons onderzoek. Een paar opmerkingen nog ten slotte. Men zou kunnen vragen, of wij meenen, dat, als de plaatsen en pericopen, die ons interpolaties zijn gebleken, uit den tekst worden verwijderd, het overblijvende dan den oorspronkelijken brief aan de Corinthiërs uitmaakt.

Die vraag zou ontkennend beantwoord moeten worden. Allereerst om deze reden, dat ons onderzoek zich alleen heeft uitgestrekt tot die gedeelten van den brief, waar sprake is van de parousie. Een groot gedeelte van den tekst bleef buiten beschouwing. En nu is het vrij zeker, dat ook daarin interpolaties niet worden gemist. Terloops hebben wij als zoodanig reeds aangewezen 1 Cor. XV : 29—34, maar er kunnen er meer zijn, en dit moet ons weerhouden de meening uit te spreken, dat men slechts de parousieplaatsen heeft te verwijderen uit den tekst om het oorspronkelijk geschrift weer te vinden. Maar daarbij komt nu nog, dat het invoegen van een vreemd stuk in den tekst doorgaans gepaard zal zijn gegaan met meer of minder beduidende weglatingen uit den tekst. Als voorbeeld kan hier dienen 1 Cor. I : 4—9. Wij hebben trachten aan te toonen, dat die aanhef volstrekt niet past bij den brief zooals wij dien kennen. Maar indien dit juist is, dan moet de oorspronkelijke brief een ander begin hebben gehad, dat uitgelaten is, toen de tegenwoordige aanhef is ingevoegd. Zoo kan het ook elders zijn gegaan, en dus, al ware het ons gelukt den geheelen tekst van interpolaties en glossen te zuiveren, dan hadden wij daarmede den oorspronkelijken tekst nog niet terug. Alle hoop daarop kan men gerust laten varen.

Eene tweede vraag, die het mij niet moeielijk valt te voorzien, wijl zij mij reeds menigmaal gesteld is, is deze. Is het rationeel, in het N. T. interpolaties op zoo ruime schaal aan te

nemen, als gij doet in den eersten Corintherbrief? Moet men niet veeleer denken aan eene compositie, waarbij verschillende bronnen gebruikt zijn, zoodra men ontdekt, dat de tekst van een geschrift uit verschillende, zooal niet heterogene, dan toch niet volkomen bij elkaar passende bestanddeelen bestaat? Ik zou hierop het volgende willen antwoorden. Dat geschriften samengesteld kunnen worden en samengesteld zijn uit verschillende bronnen, zoodat het werk van den auteur in hoofdzaak dat van een redacteur is, staat vast. Toch meen ik, dat dit vooral voorkomt bij historische geschriften, die ten doel hebben zekere denkbeelden en beschouwingen in een historisch kader te plaatsen. Zoo is dit in het N. T. het geval, stellig met de synoptische evangeliën en de Acta, misschien ook wel met het 4de ev. Maar de vraag is, of ditzelfde ook geldt voor de brieven? De mogelijkheid zal elk toegeven, die in die brieven geschriften ziet, waarvan de briefvorm eene letterkundige fictie is. Maar a priori is, dunkt ons, de waarschijnlijkheid niet groot, dat een auteur, die een of meer dogmatische quaesties — want deze vormen toch bijna overal de kern van onze brieven — behandelt in een kort geschrift, waaraan hij den briefvorm geeft, zich daarbij bedienen zal van verschillende bronnen, laat staan dan van bronnen, waaruit verschillende geestesrichting spreekt. Dat een briefschrijver een ander geschrift copieert of omwerkt, dat hij hier en daar een woord, eene gedachte ontleent aan een geestverwant, is natuurlijk en verklaarbaar genoeg, en aan voorbeelden daarvan ontbreekt het niet. Maar iets anders is het, zijn geschrift samen te stellen uit fragmenten, van hier en daar overgenomen, die blijkbaar van vertegenwoordigers van uiteenloopende richtingen afkomstig zijn. Wat zou iemand daartoe kunnen bewegen, en hoe verregaand onhandig zou eene dergelijke handelwijs niet wezen? Het komt ons voor, dat een auteur, die vaardig genoeg is om uit verschillende bronnen een geschrift samen te stellen, ook tact genoeg zal bezitten om te zorgen, dat hij niet op de eene bladzijde bevestigt, wat hij op de andere ontkent. Men neme den eersten Corintherbrief. Daar vindt men Joodsche eschatologie, maar ook ideeën die met de Joodsche verwachtingen onbestaanbaar zijn. Is het nu aannemelijk, dat een en ander door één auteur of zoo men wil redacteur

samengevoegd zou zijn, alsof hij nooit iets van de onderlinge tegenstrijdigheid gemerkt had? Wij meenen, dat het veel redelijker is om aan te nemen, dat door een interpolator, om een of ander niet altijd aan te geven motief, in een geschrift min of meer belangrijke wijzigingen zijn aangebracht. Maar zooveel, vraagt men, als gij in den Corintherbrief meent te vinden? Dat zou wellicht als bezwaar tegen onze meening kunnen gelgen, wanneer men moest aannemen, dat die interpolaties zijn van éene hand, maar dat is, althans bij den brief, dien wij bespraken, niet noodig. Wij wezen er reeds op bij de behandeling van 1 Cor. XV, dat de interpolaties, die wij in dat hoofdstuk meenden te vinden, verschillenden oorsprong verraden, en het zou ons niet moeielijk vallen, bij vergelijking van andere ingevoegde stukken, tot hetzelfde resultaat te komen. Voorts dient men in het oog te houden, dat er tusschen het oogenblik, waarop de eerste Corintherbrief geschreven is, en den tijd, waaruit het oudste handschrift dagteekent van dien brief, zooals wij hem kennen, een aanzienlijke afstand ligt, zoodat de interpolaties, die wij meenen te bespeuren, niet alleen niet van éene hand, maar ook niet uit één tijd afkomstig behoeven te zijn.

Afgezien van deze beschouwingen is er evenwel nog eene andere reden, waarom wij bij de zoogenaamd Paulinische geschriften liever aan interpolatie denken, dan dat wij het leerstellig verschil, dat wij hier en daar meenen op te merken, zouden verklaren door aan te nemen, dat de brieven zijn gecomponeerd met gebruikmaking van verschillende bronnen. Het is de verhouding, die wij onderstellen tusschen onzen Paulinischen canon en dien van Marcion. Wij nemen aan, dat de Paulinische brieven, die Marcion gekend heeft, anterieur zijn aan die, welke in het N. T. zijn opgenomen. Er zou dus, is ons gevoelen juist, eene collectie van naar Paulus genoemde brieven hebben bestaan, vóórdat de canonieke Paulus-brieven bekend werden. De gronden, waarop deze overtuiging berust, kunnen hier niet uiteengezet worden. Het is door mij gedaan bij de bespreking van Meyboom's Marcion en de Marcionieten, in het Theol. Tijdschr. van Jan. 1889 pag. 86 sqq. Neemt men nu in aanmerking, dat de woordvoerders der Katholieken, Irenaeus, Tertullianus e. a., Marcion en de zijnen voortdurend

van tekstvervalsching beschuldigen, terwijl zij zelven op hunne beurt bij de Marcionieten als tekstvervalschers gelden, dan laat zich hieruit afleiden, dat in het laatste vierendeel der 2[de] eeuw en daarna twee lezingen van de Paulus-brieven in omloop waren, die genoeg overeenkomst hadden om door Katholieken en niet-Katholieken als dezelfde brieven erkend te worden, maar tevens onderlinge afwijkingen genoeg vertoonden, om de eene partij de andere van tekstvervalsching te doen beschuldigen. Stelt men nu Marcion's Apostolus anterieur aan onzen Paulus canonicus, dan is het niet twijfelachtig, van welke zijde de vervalsching gekomen is. En houdt men verder in het oog, dat voorzoover ons Marcion's tekst bekend is, deze doorgaans beknopter is dan onze canonieke tekst, dan ligt het voor de hand, dat de tekstvervalsching, van katholieke zijde gepleegd, bestaan heeft in het toevoegen van grootere of kleinere stukken aan den Marcionietischen tekst van Paulus, m. a. w. in het aanbrengen van interpolaties. Ongetwijfeld zou men van katholieke zijde liever Marcion's Paulus hebben genegeerd, maar daartoe was hij te zeer verspreid en had hij te veel autoriteit. Om dan nu het gevaar te keeren, dat het wordend Katholicisme van hem dreigde, bleef er geen ander middel over dan hem onschadelijk te maken door naast en tusschen zijne antinomistische denkbeelden en beschouwingen zuiver katholieke in te lasschen. Zoo laat het zich b.v. uitnemend verklaren, dat men in den eersten Corintherbrief de traditioneele parousieverwachting vindt, ofschoon de geheele Paulinische theo- en christologie het geloof aan de parousie buitensluit. Overigens geven wij gereedelijk toe, dat de quaestie: interpolatie of compositie uit verschillende bronnen, niet voor alle brieven tegelijk gesteld en opgelost kan worden. De kritiek zal voor elk geschrift afzonderlijk die vraag hebben te beantwoorden. Wij voor ons houden ons evenwel overtuigd, dat met de hypothese, dat onze canonieke Paulus eene geïnterpoleerde editie is van den Paulus van Marcion, zeer vele moeielijkheden in de Paulinische literatuur op bevredigende wijze kunnen opgelost worden, terwijl omgekeerd juist daardoor het goed recht dier hypothese hoe langer zoo meer zal blijken.

Idaard. J. A. BRUINS.

CHRISTOLOGISCHE BESCHOUWINGEN.

III.

HET GODMENSCHELIJKE.

Wij hebben de beteekenis van Jezus voor het zedelijke leven in het licht gesteld, en gingen daarbij uit van de overtuiging, dat de zedelijk-godsdienstige gemeenschap tusschen de menschen, die het Christendom heet, beheerscht wordt door eene goddelijke macht, voortdurend bestaande en recht hebbende op het geloof van allen, die tot het Christendom in betrekking staan. Zoo openbaart zich dus in de geestelijke macht van Jezus de macht van het Absolute, dat ons grijpt en ons deel geeft aan zijn wezen [1]). Doch niet in zijne macht alleen betoont zich God. Dat het goddelijke zich ook buiten Jezus om openbaart, nl. aan anderen in andere godsdiensten, hebben wij reeds opgemerkt [2]). Maar het openbaart zich ook in het natuurleven, in natuurkrachten en natuurwetten en in het wezen der natuurlijke dingen. De betrekking, waarin deze godsopenbaring staat tot Gods openbaring aan ons als heilige, zedelijke gemeenschap daarstellende macht in Jezus Christus, moet thans op hare beurt het onderwerp van onze beschouwing zijn.

Indien het waar is, dat het geestelijke in den mensch niet mag worden beschouwd als bij toeval ontstaan, maar als de bekroning van de consequente sedert duizenden van eeuwen begonnen en voortgezette ontwikkeling van het natuurleven der aarde, welker consequentie de menschheid in staat stelt en verplicht hare geestelijke eigenschappen steeds volkomener

1) Theol. T. Maart bl. 161.
2) Id. bl. 164—166.

te ontplooien, en van den individu vordert, dat hij zich wijdt aan de voltooiing van het beginsel van dat echt menschelijke; indien de physische wereldorde, zelve eene redelijke orde, de grondslag is, waarboven zich de zedelijke wereldorde als iets hoogers verheft, dan is Jezus Christus, het hoofd der zedelijke wereldorde, te erkennen als het toppunt, waarheen al de lijnen oploopen, die reeds van oudsher werden getrokken, als de openbaring, welke strekking de beginselen, die reeds voorzaten bij de grondlegging der wereld, eenmaal zouden blijken te hebben. Op de waarheid, de gerechtigheid, het geestelijke licht en het geestelijke leven, door hem aangebracht, is dan als op iets menschelijks, dat tevens goddelijk, iets goddelijks, dat tevens menschelijk is, de wereld van den beginne af aangelegd, m. a. w. in het Godmenschelijke erkennen wij het ware karakter van het Goddelijke. Dit is ook de eigenlijke beteekenis van de oude logosleer, waarin Jezus met de Rede en alzoo met het goddelijke scheppingsbeginsel wordt vereenzelvigd.

Hoewel deze onderstellingen en beweringen grootendeels niet behoeven bewezen te worden, vereischen zij ongetwijfeld eenige nadere toelichting, 1°. tot onze rechtvaardiging, daar wij de Rede begroeten als het scheppend en vormend beginsel van al het zijnde en wordende, 2°. tot opheldering van de betrekking, waarin het menschelijke staat tot het goddelijke, 3°. tot aanwijzing van de bedoeling en de betrekkelijke bruikbaarheid der christologische leerstukken.

Wij begroeten de Rede als het scheppend en vormend beginsel van al het zijnde en wordende, wij noemen ook de physische orde eene redelijke orde, op welke de zedelijke orde als iets hoogers wordt opgebouwd, wij kennen mitsdien aan het wezen van den Mensch, dat is immers het redelijke en zedelijke toch, eene overwegende beteekenis toe. Welnu, met welk recht doen wij dat? M. i. zijn er geene fijngesponnen redeneeringen noodig om dit recht aan te toonen. De noodzakelijkheid is den mensch opgelegd om al wat hij waarneemt aan zijn eigen wezen te toetsen, m. a. w. punten van overeenkomst op te merken ten einde overeenkomstig zijne opmerkingen te kunnen handelen. Hij moet dus wel die overeenkomst in de dingen zelven gelegen achten, m. a. w. hij moet als eene onomstootelijke waarheid aannemen, dat zijne rede, waardoor hij

zich rekenschap van het bestaande geeft, eene wezenlijke maat van het bestaande is. Anders verliest zijne eigene intellectueele werkzaamheid allen grond. Daar evenwel door sceptici en abstentionisten dikwijls zeer scherpzinnige betoogen gehouden zijn om den mensch dit onontbeerlijk recht in theorie te betwisten, is het om onze overtuiging kracht bij te zetten noodig, dat wij de zaak niet met een paar woorden voor afgedaan verklaren, maar haar door eene opzettelijke redeneering staven.

Ik wil daarom de aandacht vestigen op de zekerheid, waarmede gerekend wordt op de standvastigheid van de verschijnselen in de wereld buiten ons zoowel wat hun zijn als wat hun veranderen betreft. Zoo grijpen wij een cardinaal punt. Immers, op het geloof aan die zekerheid berust alle menschelijk weten en handelen. Men overwege dus den volgenden gedachtengang.

De natuurwetenschappelijke verklaring der verschijnselen geeft zelve de genoemde zekerheid niet, maar gaat uit van het geloof, dat men die zekerheid reeds bezit. De natuurwetenschap toch huldigt een abstentionisme, waarbij ter verklaring der verschijnselen enkel gebruik wordt gemaakt van krachten, van welker aard men zich opzettelijk geen bepaald denkbeeld schept. Men bedoelt daarmede loutere rekengrootheden, die naar gelang van hun grooter of geringer bedrag door langere of kortere lijnen worden aangeduid, waaruit vervolgens naar het bekende parallellogram de resultante wordt afgeleid. Volgens het spraakgebruik der natuurwetenschap is een verschijnsel *verklaard*, zoodra men het aantal en de onderlinge betrekking der daartoe samenwerkende factoren in eene formule weet uit te drukken. Toch is het gemakkelijk in te zien, dat dit spraakgebruik eene beperking is van de natuurlijke beteekenis van het woord *verklaren*. In hare formules werkt de exacte wetenschap met eenheden — eenheden van grootte, van gewicht, van arbeidsvermogen, van warmte, van electrischen weerstand, chemische eenheden, enz. — en drukt in die eenheden de maat der verschijnselen uit. Maar (zoo zij zuivere exacte wetenschap blijven wil) weigert zij het antwoord op de vraag naar de ware beteekenis dier eenheden, en al is het haar ideaal, hoe langer hoe meer het onderling verband van die eenheden te vinden en dus steeds kleiner

aantal daarvan noodig te hebben, zonder een zeker aantal van die eenheden, vertegenwoordigers van onbekenden, zal zij het gewis nooit kunnen stellen. Tot eene wezenlijke verklaring, d. i. eene toelichting van het onbekende door het bekende, komt het dus niet. Ook over de vraag naar de reden, waarom zich een zeker bedrag dier eenheden dan en daar ter plaatse samen vinden, zoodat zij het verschijnsel vormen, laat zij zich niet uit. Van haar is niets meer te vernemen dan: gegeven dit en dit, zoo geschiedt dat en dat.

En nu de grond, waarop zij hare gevolgtrekkingen maakt. De natuurwetenschap heeft van het causaliteitsbegrip deze bepaling in zwang gebracht, dat verband van oorzaak en gevolg moet worden aangenomen waar blijkens de ervaring steeds als het ééne aanwezig is gelijktijdig of vervolgens ook het andere wordt waargenomen. Het moet in het oog springen, dat bij deze bepaling geheel onverklaard blijft, waarom in het verledene eenige zekerheid aangaande de toekomst ligt opgesloten. Immers, de ervaring, dat tot nu toe voor zoover men het kon nagaan steeds dit gevolg met deze oorzaak samenhing, is niet meer dan de ervaring van eene reeks afzonderlijke feiten. In de lengte van die reeks ligt op zich zelve beschouwd niet de minste waarborg, dat hetzelfde verband tusschen oorzaak en gevolg zich ook bij de volgende proefneming zal voordoen. Dien waarborg bezit men eerst, wanneer men in de oorzaak iets vermag te onderscheiden, waardoor het gevolg noodwendig wordt gemaakt. In de bepaling, door de natuurwetenschap van de causaliteit gegeven, ligt niets dergelijks opgesloten. De causaliteit wordt slechts als bestaande aangenomen, maar alle bewijs voor haar blijft achterwege.

Dit wordt hier niet gezegd, alsof wij van de natuurwetenschap iets anders mochten verlangen. Hare abstentionistische methode is juist in overeenstemming met het doel, dat zij zich in de eerste plaats moet stellen, nl. het verkrijgen van werkelijke gegevens. Wat haar causaliteitsbegrip betreft, dit is voor haar doel voldoende. Eene zuivere ervaringswetenschap kan niet verder gaan. Maar wat ik wenschte aan te toonen is, dat hare verklaring van de verschijnselen slechts in zeer betrekkelijken zin eene verklaring kan heeten en dat zij in

gebreke blijft de geldigheid van haar causaliteitsbegrip theoretisch te rechtvaardigen en daarmede de standvastigheid der verschijnselen, waarop zij de zekerheid harer gevolgtrekkingen bouwt, te waarborgen.

Waardoor verkrijgt men echter wèl eene zoodanige zekerheid? Doordien men zich zelven in de dingen herkent. In korte woorden: een verschijnsel is dan inderdaad verklaard, men kan dan op de standvastigheid zoowel van zijn tegenwoordig bestaan als van zijne toekomstige veranderingen of werkingen staat maken, als en in zooverre men zich kan voorstellen, dat men zelf het wezen of voorwerp zou kunnen zijn en in de omstandigheden, waarin het gegeven wezen of voorwerp verkeert, en toegerust met dezelfde hoedanigheden ook eveneens handelen zou. Immers, als zulks het geval is, zal alle toeval uitgesloten zijn. Wij weten, dat wij ons zelven gelijk blijven wat er ook om ons heen verandere en met ons gebeure, zoodat er, wanneer wij op nieuw in toestanden geraken gelijk die waarin wij voorheen hebben verkeerd, ook dergelijke aandoeningen en handelingen bij ons te wachten zijn als ons toen vervulden en van ons uitgingen. Dus is het, zoodra wij hebben ingezien, dat zekere dingen zich zelf wezenlijk gelijk blijven, ook duidelijk, dat die dingen groote uiterlijke veranderingen kunnen ondergaan en hun toestand toch ten slotte weder tot den eersten toestand kan worden herleid. Wij kennen voorts ons eigen handelen als een noodwendigen grond van veranderingen. Geen toeval blijft over wanneer wij zelf een bestaanden toestand wijzigen. Hoe kan er dan eenige twijfel zijn aan de noodwendige en standvastige betrekking tusschen oorzaak en gevolg, zoo men zich de oorzaak voorstelt als het gevolg uitwerkende? Er kan geen toeval zijn daar, waar veranderingen plaats grijpen krachtens iets anders en men het er voor mag houden, dat dit andere (in actieven zin) die veranderingen veroorzaakt. Nog moet men om eene menschelijke daad volledig te verklaren, om de noodzakelijkheid, de onvermijdelijkheid van die daad in te zien, niet alleen weten, wie het was, die zoo handelde, maar bovendien waarom, met welk doel hij zoo deed. Desgelijks is ook hetgeen buiten den mensch om gebeurt eerst dan volledig verklaard, wanneer men daarvan niet alleen eene oorzaak maar

ook een doel, een drang om iets te verwezenlijken heeft opgespoord. Wel is men zich bewust van het verschil tusschen zijne eigene wijze van handelen en de wijze, waarop door de dingen veranderingen worden tot stand gebracht. Men weet, dat men zelf handelt overeenkomstig zijn *wil* en dat men daarentegen zonder te phantaseeren en met de beteekenis der woorden te spelen aan levenlooze voorwerpen geen wil kan toeschrijven. Toch ziet men tot op eene zekere hoogte overeenkomst. Die overeenkomst maakt juist tot op gelijke hoogte de werking verklaarbaar. Onverklaarbaar en toevallig blijft daarentegen datgene, waarvan men zich de reden van zijn dan en daar zijn niet duidelijk kan maken, omdat men geene aanrakingspunten in zijn eigen wezen heeft volgens welke men het kan nagaan.

Zich zelven, den mensch, te herkennen in de dingen is dus de weg om tot zekerheid aangaande hunne werking en hun invloed te komen. Dat dit inderdaad de eenige weg is, blijkt uit alle pogingen, die tot verklaring der ervaringswereld gedaan zijn. Zelfs voor de natuurwetenschap met hare geneigdheid tot abstentionisme is het niet mogelijk geheel in gebreke te blijven ten opzichte van den gebiedenden eisch van het verstand om de waarheid van haar causaliteitsbegrip te rechtvaardigen. Eenige verklaring moet zij geven, eenige voorstelling zich maken van het verband van de oorzaken en hare gevolgen, opdat de noodzakelijkheid blijke, dat het een uit het ander voortkomt. Vandaar het streven om het gevolg aan de oorzaak gelijk te stellen, beiden zoo mogelijk te identificeeren. Overal waar die identificeering gelukt (b. v. in de mechanische warmtetheorie, in de Maxwell'sche theorie van het licht en in nieuwere chemische theorieën) verkrijgt men immers een onomstootelijken grond voor het maken van zekere gevolgtrekkingen. Maar waarom is die grond onomstootelijk? Wie het zich afvraagt, moet al spoedig tot het inzicht komen, dat het is gelijk wij zagen. Van ons zelven verwachten wij onder gelijke omstandigheden gelijke handelingen. Daarom moeten wij het er ook voor houden, dat indien de dingen niettegenstaande schijnbare verandering wezenlijk dezelfde blijven, van hen geene grillige of onberekenbare werkingen te wachten zijn. Of echter de identificeering van oorzaak en gevolg, welke de natuurwetenschap

nastreeft, als theorie voldoende is? Mij komt het niet zoo voor. Ik wil geen gewicht hechten hieraan, dat betwijfeld mag worden of bij de bedoelde opvatting van het causaalverband nog wel de juiste beteekenis van dat woord wordt in acht genomen, daar men toch bij oorzaak en gevolg niet van zelf aan ééne zaak in verschillende toestanden, maar aan twee verschillende zaken denkt. Er is iets anders van meer belang. Het identificeeren van oorzaak en gevolg geeft slechts rekenschap van hetgeen in de verschijnselen zich zelf gelijk blijft, maar laat het toch onmiskenbare veranderd zijn onverklaard. Het verschil tusschen het gevolg en de oorzaak wordt verklaard als plaatsverandering. Maar dat is slechts schijnbaar eene verklaring. Want wat is plaats, dat geheimzinnig element van al het bestaande, dat men geneigd is nu eens voor objectief dan weer voor subjectief te houden? Wat is dus wezenlijk plaatsverandering? Wat is er inderdaad anders geworden, wanneer het heet, dat de krachten (die b. v. in het spel waren, toen de arbeid van het stoomwerktuig uit de hitte van de brandende steenkolen op den vuurhaard ontstond) wezenlijk aan zich zelf gelijk gebleven en alleen van plaats (van aangrijpingspunten) veranderd zijn? Het blijft een raadsel. De verschillen tusschen oorzaak en gevolg zijn *in onze waarneming* qualitatief. Wanneer ten slotte ook onze zintuigelijke gewaarwordingen en hetgeen er dientengevolge in de hersenen gebeurt als plaatsveranderingen worden opgevat, wat wordt daarmede bereikt tot opheldering? Dat met de qualitatieve veranderingen in ons bewustzijn synchronische plaatsveranderingen gepaard gaan maakt, wel verre van tot verduidelijking te strekken, wel beschouwd integendeel het verband van prikkel en bewustzijn, van stof en geest, van ons lichamelijk *niet ik* en ons persoonlijk *ik* tot een nog grooter raadsel dan het op zich zelf reeds is. Immers, hoever men het ook terugschuive, hier moet eindelijk ergens het punt komen, waar men moet erkennen met iets ongelijksoortigs te doen te hebben, dus niet verder kan identificeeren en genoodzaakt is een causaalverband in zijn echten zin te erkennen als een noodwendigen samenhang van het een met iets anders, dat daaraan *niet* gelijk is.

Dit bezwaar drukt niet op het materialisme. Maar dit gaat dan ook een stap verder dan de exacte wetenschap door

onderscheid te maken tusschen de werkende oorzaak en de werkingen, tusschen stof en kracht. Het vat de causaliteit op als een samenhang van oorzaak en gevolgen van zoodanigen aard, dat men in deze de *uitwerkselen* ziet van gene. Daarmede nadert het tot eene redelijke (d. w. z. het menschelijke op den voorgrond stellende) verklaring van de wereld der verschijnselen. Het werkt niet meer met loutere abstractiën (krachten). De materialistische theorieën — waarin zij zich overigens ook van elkander onderscheiden — komen op dit punt overeen, dat de materie de verschijnselen zou veroorzaken door de krachten, welke haar eigen zijn. De afzonderlijke deelen der materie, de atomen, zijn volgens haar substantiën, die zich verplaatsen, weerstand bieden en aantrekkingskrachten van verschillenden aard (gravitatie, cohaesie, electriciteit, affiniteit) uitoefenen. Wel is dit zeer eenvoudig in vergelijking met de uiterst samengestelde eigenschappen van ons eigen wezen, maar niettemin zijn die atomen toch wezens van gelijke bewegingen als de mensch, wiens meest elementaire lichamelijke eigenschappen immers ook juist deze zijn, dat hij zich beweegt, zich handhaaft tegen uitwendige invloeden en wederkeerig op verschillende wijzen invloed oefent op de beweging van hetgeen hem omringt. Zoover deze verklaring reikt, geeft zij inderdaad uitnemend rekenschap van de standvastigheid der natuurverschijnselen. Immers, gelijk wij zagen kan het even weinig twijfelachtig zijn, dat de *atomen* werkingen zullen te weeg brengen door het uitoefenen der in hen wonende krachten, als dat *wij* veranderingen tot stand brengen door *onze* krachten te laten werken. Het materialisme dankt zijne begrijpelijkheid aan zijne eenvoudigheid. Zijne volgelingen hopen eenmaal aan te toonen, dat de hoogere eigenschappen van het menschelijke wezen, met name ook die des geestes, slechts in bijzondere gevallen zich voordoende meer samengestelde uitingen zijn van de eenvoudige krachten. Ondersteld echter, dat het hun kon gelukken dit te bewijzen, dan zou hunne verklaring van het wereldgeheim hierin bestaan, *dat zij zouden hebben aangetoond, dat de eenvoudigste menschelijke eigenschappen eigen zijn aan al wat geschiedt.*

Hetzelfde doel (eene redelijke verklaring van de wereld der verschijnselen door de overwegende beteekenis van het mensche-

lijke daarin aan te wijzen) wordt op breedere schaal door alle wijsbegeerte nagestreefd. Deze stelt zich niet tevreden met het causaliteitsbegrip, maar acht ook het begrip van *finaliteit* tot verklaring der verschijnselen onmisbaar. De reden springt in het oog. Om de noodzakelijkheid, de onvermijdelijkheid eener menschelijke daad volkomen in te zien, moet men niet alleen den handelenden persoon, maar ook zijne bedoeling met de daad kennen. Zoo is ook van hetgeen niet door menschen gebeurt het toeval eerst dan geheel uitgesloten, als men daarvan niet alleen eene oorzaak maar ook een doel, een drang om iets te verwezenlijken, kan aanwijzen. Om die reden wordt in de groote constructieve philosophische stelsels de finaliteit op den voorgrond gesteld. Schopenhauer en v. Hartmann leggen aan alle verschijnselen *wil* en *voorstelling* ten grondslag, de beide elementen van ons geestelijk bestaan. Hegel laat de geheele ontwikkeling van het heelal plaats grijpen in overeenstemming met de dialectiek van het menschelijke redeneervermogen. De constructieve stelsels van wereldbeschouwing en wereldverklaring, waaraan onze eeuw rijk is geweest, zijn steeds gebouwd op het denkbeeld, dat de mensch een *microcosmos* is, die alle stralen van den *macrocosmos* als in een brandpunt te zamen vat. Men wil daarin aantoonen, dat niet slechts de eenvoudigste menschelijke eigenschappen, maar ook de eenvoudigste menschelijke bedoelingen eigen zijn aan al wat geschiedt.

En thans, nu wij hebben gezien, dat het met de zekerheid, welke men uit de standvastigheid der verschijnselen in de natuur afleidt, zoo gelegen is, dat men tot haar alleen geraakt door te onderstellen, dat het wezen der dingen in de buitenwereld met ons eigen wezen overeenkomt, zouden wij ons die moeite hebben gegeven om voor het scepticisme den weg te banen? Men zou kunnen vreezen, dat dit uit het hier bereikte zou moeten voortvloeien. Immers, wat bereikten wij? De wereld verklaarbaar in en voor zooverre de mensch de maat der dingen is! Sedert de dagen, toen Protagoras wegens eene dergelijke stelling werd bestreden, heeft die bewering in een kwaad gerucht gestaan, als ware zij alleen goed tot een grondslag voor het scepticisme. Toch is het anders. Zij werkt het scepticisme niet in de hand, mits zij niet aldus worde ver-

staan, dat iedere individueele mensch de maat der dingen zou zijn, maar aldus, dat het blijvende wezen van den mensch, het menschelijke gelijk het zich voortdurend openbaart die maat is. Laat ons het aanstonds volkomen toegeven: deze stelling is niet rechtstreeks te verifiëeren. Dit is te evident om er woorden over te verspillen. Laat ons nog meer toegeven. Niet alleen niet te verifiëeren is deze stelling, maar zij lokt tot bedenkingen uit en sedert de Oudheid zijn vele feiten tegen haar komen pleiten. Sedert is het gebleken, dat het heelal niet geocentrisch is, dat de aarde, wel verre van, gelijk men vroeger meende, de helft van het bestaande te vormen, ten opzichte van het heelal slechts een stipje is. Hoe kan dit dan *anthropocentrisch* zijn? Is het niet een zonderling feit, dat van alle wezens, van welke wij eene verbazende verscheidenheid kennen, de menschen den hoogsten rang bekleeden? Zulke vragen doet men al spoedig. Het is niet te loochenen: Het meer gevorderd natuuronderzoek heeft het geloof aan bovennatuurlijke wezens, natuurgoden, engelen, geesten of hoe zij meer genoemd worden, verwezen naar het bijgeloof en wat men zich voorstelt van hooger georganiseerde wezens buiten deze aarde tot eene loutere philosofische mogelijkheid gemaakt, welke de ervaring tot dusverre nog niet is komen bevestigen. Toch schijnt in theorie de stelling bedenkelijk, dat juist de geestelijke eigenschappen van den mensch, bewoner van den betrekkelijk kleinen aardbol, de hoofdbeginselen zijn, waardoor het heelal wordt geleid, terwijl ook de nooden van het leven met de onderstelling van zulk een geprivilegiëerden toestand van den mensch in schrille tegenspraak zijn. Het vermoeden dringt zich op, dat de mensch door den schijn wordt bedrogen. Dat hij onwillekeurig aan hetgeen hij waarneemt zijne eigene maat aanlegt en zich door valsche analogieën laat verblinden, zoodat hij zich slechts verbeeldt bij de dingen eigenschappen terug te vinden, die hij ook zelf bezit. Ook de causaliteit en finaliteit, die hij in de feiten rondom zich vindt, zouden dus zonder wezenlijken grond door hem zelven daar zijn neergelegd. Slechts dit zou waar zijn, dat blijkens de ervaring dezelfde oorzaken tot dusverre steeds dezelfde gevolgen hebben gehad, doch deze bijzonderheid zou eenvoudig hierdoor moeten worden verklaard,

dat de mensch aan hetgeen zich als gelijksoortig aan hem voordoet steeds denzelfden naam geeft (ook al is het in werkelijkheid niet gelijksoortig) om, wanneer het zich op eene andere wijze aan hem openbaart, met een anderen naam gereed te staan. 't Zou slechts het beeld van zijn eigen wezen zijn, dat hij in de buitenwereld als op een scherm projecteert, terwijl het eigenlijke wezen der dingen hem, omdat hij het vermogen mist zich er mede in verbinding te stellen, uit den aard der zaak geheel onbekend zou moeten blijven. Zoo twijfelt men, of er wel iets redelijks in de buitenwereld bestaat.

Deze twijfel is ongegrond. Geenszins is door de stelling, dat het wezen der dingen, voor zoover wij daarop met zekerheid zullen kunnen staat maken, met het menschelijk wezen moet overeenkomen, voor dit scepticisme de deur opengezet. 't Is er verre van daan! De genoemde bedenkingen zijn louter theoretische bedenkingen, maar worden zegevierend weerlegd door de feiten, die van den werkelijken staat van zaken getuigenis geven. Die feiten leeren, dat de standvastigheid van de verschijnselen der ervaringswereld, van welke slechts ééne verklaring kan worden gegeven, inderdaad bestaat, en zoo verheffen zij de overtuiging, dat de gelijkheid, welke de mensch tot op zekere hoogte tusschen zichzelven en wat hem omringt opmerkt, ook wezenlijk bestaat, tot den hoogsten graad van waarschijnlijkheid.

Het *solipsisme* is geene ernstige theorie. Geen wijsgeer heeft het bestaan geloochend van andere geestelijke wezens buiten het waarnemend *ik*. Immers, het ik voelt eene veranderlijkheid en beperktheid, waaraan het onwillens onderhevig is, en kan zich dus niet voor het alleen bestaande houden. Maar evenmin aan redelijken twijfel onderhevig is het bestaan der *materie*, die in de elementaire eigenschappen van beweging, weêrstand en kracht met ons eigen wezen moet overeenkomen [1]). Nagenoeg elke handeling van het dagelijksch leven bevestigt

---

1) Hiermede bedoel ik niet, dat het begrip hetwelk men zich thans van de materie vormt juist zou moeten zijn. Al zou men zich tegenwoordig echter van het wezen der materie eene niet minder onjuiste voorstelling maken, dan eertijds b. v. van den bouw van het zonnestelsel, het zou op dit betoog geen invloed hebben. Ook in die onjuiste voorstelling toch is eene blijvende kern van waarheid verborgen.

het vertrouwen, dat men in haar en hare eigenschappen stelt. Slechts hoogst zelden vindt men de dingen anders dan men ze op grond van zijne kennis omtrent hun toestand zou verwachten, en bijna altijd is dan ook de oorzaak van de verandering, die plaats heeft gegrepen, op te sporen. Vooral pleit krachtig ten gunste van de overtuiging, dat de eigenschappen aan de materie toegekend haar werkelijk eigen zijn, de vooruitgang der natuurwetenschap, de steeds volkomener beheersching der natuurkrachten in de nijverheid, de steeds nauwkeuriger wordende voorspellingen der sterrenkunde, de zekerheid waarmede men met behulp van kaarten, spoorweggidsen enz. zijn weg vindt in oorden, die men nooit heeft bezocht. Als de mensch inderdaad een steeds veranderlijk en onberekenbaar onbekende tegenover zich had, aan welks invloeden hij slechts naar gelang van den indruk dien zij op hem maakten, hunne namen gaf, dan zou dit alles niet mogelijk zijn. Dan zou het 1° (men beproeve eens eene kansrekening op te zetten) bijkans ondenkbaar zijn, dat men zijne handelingen inrichtte overeenkomstig die indrukken en niet elk oogenblik bedrogen uitkwam. Maar ook al stelt men de kansverhouding zoo gunstig als zij blijkens de ervaring inderdaad is, dan nog ware het ondenkbaar, dat 2° ook het gunstiger worden van die kansverhouding ten gevolge van toenemende en juistere kennis en wetenschap door het toeval zou zijn te verklaren. De millioenen gevallen, waarin, zoodra overeenkomstig eene verbeterde wetenschappelijke methode gearbeid wordt, het daarvan te verwachten gevolg werkelijk wordt verkregen, maken de kans, dat hier een toevallig samentreffen van onafhankelijke reeksen zou plaats hebben, nagenoeg oneindig gering. De kans daarentegen is zoo goed als volstrekt, dat de wetenschap langzamerhand meer de werkelijke oorzaken der verschillende verschijnselen op het spoor komt en van den bouw der wereld en de betrekkingen, die er tusschen hare deelen bestaan, tot op zekere hoogte eene juiste voorstelling geeft. De op allerlei wijzen gecontroleerde wetenschappelijke ervaring leert ons vertrouwen op de door haar aangewezen oorzaken. Telkens geeft zij doorslaande bewijzen, dat de door haar aangewezen natuurwetten (die alle berusten op de wet der causaliteit) gelden; zelfs in gevallen, waarin die geldigheid nog niet werd geconstateerd,

komt dit uit. Alles pleit er voor, dat de betrekkingen tusschen de dingen, zoover als wij die kennen, door eene logische noodwendigheid worden geregeld. En wat de finaliteit betreft — om ook daarvan met een enkel woord gewag te maken — het is waar, dat wij in de meeste gevallen, bij het waarnemen van natuurverschijnselen naar doel en strekking vragende, van de wetenschap weinig of geene opheldering ontvangen. Op het gebied van het organische leven spreken de feiten het echter onmiskenbaar uit, dat er finaliteit is. Afgezien daarvan nog is iedere daad, die het gevolg is van een plan, iedere verwachting, die op den duur tot hare verwezenlijking voert, een bewijs voor de geldigheid der finaliteit althans in de menschenwereld en al wat met deze samenhangt. Ook omtrent de finaliteit zou (gelijk omtrent de causaliteit) eene waarschijnlijkheidsrekening zijn op te zetten, die tot verrassende uitkomsten leidde. Werkelijke vooruitgang, de ontwikkeling van wezenlijk hoogere organisatiën (niet alleen van zedelijke, maar ook van stoffelijke organisatiën geldt dit) is zonder finaliteit onverklaarbaar. En nu is het merkwaardig, welk eene beteekenis het begrip van *evolutie* verkregen heeft in de tegenwoordige wetenschap. Merkwaardig, dat zelfs de anders zoo abstentionistische natuurwetenschap eene theorie aandurft, die toelaat om met voldoende waarschijnlijkheid vele duizenden, ja millioenen van eeuwen terug te zien in het verleden en over dat lange tijdsverloop den weg nagaande, waarlangs zich alles tot den tegenwoordigen toestand ontwikkelde, de tegenwoordige orde van dingen uit hare beginselen na te speuren.

Recapituleeren wij thans nog eens het voorafgaande in enkele woorden, dan hebben wij deze sluitrede. Eenerzijds: Standvastigheid in de betrekkingen tusschen de dingen, zoodat men zeker kan zijn omtrent hun blijven of weder verschijnen, kan niet worden gewaarborgd door de zoogenaamde verklaring der natuurwetenschap, maar alleen door zulk eene verklaring, waarbij in de dingen en hunne onderlinge betrekkingen gelijkheid met het menschelijke zijn en doen wordt aangetroffen. Dan reikt de zekerheid, welke men verkrijgt, juist evenver als de gelijkheid reikt, die men heeft gevonden. Andererzijds: Standvastigheid in de betrekkingen tusschen de dingen, zoodat men omtrent hun blijven of weder verschijnen zeker is,

blijkt krachtens de algemeene ervaring feitelijk te bestaan. Uit deze praemissen kan naar ik geloof slechts ééne slotsom worden getrokken, nl. deze: de verklaring is juist, dat in de dingen en hunne onderlinge betrekkingen gelijkheid met het menschelijke zijn en doen wordt aangetroffen. Dit leidt weder tot verdere gevolgtrekkingen. Zoover gelijkheid met het menschelijke zijn en doen wordt aangetroffen, zoover, zeggen wij, heerscht de Rede, al is het dan nog zoo elementair slechts. Rede is de naam, welke wij moeten geven aan het wezen van den mensch. Gelijkheid met het menschelijke zijn en doen wordt aangetroffen, zoover nog eenige standvastigheid in de verschijnselen is te bespeuren. Dit nu is het geval met alle verschijnselen, welke wij waarnemen. Tot aan de uiterste grenzen der kenbare wereld speurt men orde. Derhalve heerscht de Rede overal. Zij mag het scheppend en vormend beginsel heeten van al het zijnde en wordende, in zooverre zij aan alles ten grondslag ligt en, naar mate het zich hooger ontwikkelt, steeds duidelijker daarin uitkomt. Zoo heeft zij geleid tot de orde der dingen in welke wij menschen leven en streven; de zedelijke orde bovenal is hare schepping. Aan de volmaking van die zedelijke orde zijn wij verplicht alles wat door kennen en kunnen in onze macht staat, ondergeschikt te maken.

Nu komt eene tweede zaak aan de orde. De betrekking, waarin de Rede, als scheppend en vormend beginsel van al wat is, staat tot God, den grond en oorsprong aller dingen, moet worden opgehelderd. Moet die betrekking zoo worden opgevat, dat het wezen Gods louter Rede is? Dr. A. Bruining drukt dit laatstelijk nog op bl. 109 van den loopenden jaargang van dit Tijdschrift aldus uit: „dat als grond aller dingen eene redelijke, doelstellende Macht te erkennen is; dat al wat is en geschiedt, zijn grond vindt in een denkend wezen, dat alles met verheven bedoelingen regelt en doet, in een God". Is dit geheel juist?

Bewezen mogen wij achten, dat de geheele kenbare wereld een redelijk beginsel heeft, niet echter dat de Rede het éénige scheppingsbeginsel en mitsdien de volkomen grond der dingen zou zijn. Tegen die onderstelling pleiten zoowel redeneering als feiten.

Redeneering — immers, zoodra men (al is het slechts als

eene bloote mogelijkheid) toegeeft, dat er behalve het verklaarbare, omdat het met 's menschen wezen punten van gelijkheid heeft, het kenbare, omdat het in den mensch weêrklank vindt, bovendien nog dingen kunnen zijn, welke met zijn wezen geene overeenkomst vertoonen, spreekt het terstond van zelf, dat zich op geene enkele wijze laat berekenen, in hoeverre die mogelijkheid werkelijkheid zal zijn, aangezien hetgeen met het menschelijke niet overeenstemt, uit den aard der zaak den mensch volkomen onbekend moet blijven, en voor hem zijn moet, als bestond het niet. Al zouden er ook wezens zijn, welke op geheel andere wijze bestonden dan hij, of al bezat de schijnbaar onbewerktuigde materie eigenschappen, welke van het standpunt eener goddelijke alwetendheid beschouwd even hoog of zelfs nog hooger waren te schatten dan onze geestelijke hoedanigheden, wij zouden er niets van weten noch van kunnen weten, — daarom is alle bespiegeling er over ijdel. Toch is er aanleiding om te vermoeden, dat indien in het heelal niets anders dan het zuiver menschelijke, het redelijke, in verschillende schakeeringen werd aangetroffen, indien de mensch alleen en volkomen de maat aller dingen was, dat dan het menschelijk kenvermogen spoediger en vollediger dan nu het geval is de wereld zou hebben kunnen ontraadselen en haar wezen, dat eenswezend zou zijn met het zijne, doorgronden. Deze theoretische bedenkingen worden aangevuld door de tallooze feiten, die inderdaad getuigen van iets chaötisch, van onbegrijpelijke toevalligheden, welke de doelmatigheid in de natuur en ook het wel en wee der menschen onverschillig doorkruisen, iets ongeördends, dat uit den loop der wereldgebeurtenissen nog niet verdwenen is, en zich, hoe verder wij ons in gedachten in het verledene terug verplaatsen, in des te grooter overmacht vertoont. Hiertoe behoort ook het feit der zonde. Dit alles getuigt er van, dat nevens het redelijke, hetwelk de wereld beheerscht, ook het onredelijke eene groote rol vervult.

Om mijne meening te verduidelijken wil ik Martineau aanhalen, waar hij schrijft (Dr. James Martineau. The seat of authority in religion): „Wij moeten ons wachten voor de bewering, dat de physische toestanden, die op den loop der menschheid invloed oefenen, voor deze alleen bedoeld zijn, en

moeten worden afgemeten naar den maatstaf onzer behoeften: *zij zijn slechts de plaatselijke toepassing op ééne planeet (welke bovendien nog andere bewoners heeft) van wetten, die andere werelden omvatten en die wellicht op ontelbare andere zaken invloed hebben* [1]). Het moet ons steeds voorkomen, dat er nevens het *zedelijk* bestuur van God, dat zich tot het karakter der menschen bepaalt, een nog veel uitgebreider bestuur is, 't welk, hoewel intellectueel, *niet*-zedelijk is, zijne onverbiddelijke orde doorvoert en nimmer ter zijde afwijkt, al verplettert het ook het leven en de hoop, al geeft het zelfs aanleiding tot zonde en schande." Ik ga verder; ik meen bovendien nog te moeten gelooven aan eene *niet*-intellectueele werkzaamheid der goddelijke Almacht en zou daarom niet durven onderschrijven wat Dr. Martineau verder laat volgen: „Dit is zeer waarschijnlijk slechts eene begoocheling; zoo wij de wetten, welke hier beneden zoo droevig en gestreng schijnen, van wereld tot wereld konden nagaan, zouden wij ze elders wellicht geestelijke doeleinden zien bewerken, die zij hier schijnen te verijdelen, en wellicht ontdekken, dat de vorming van het gemoed naar Zijne beeltenis niet alleen het voornaamste, maar het eenige plan Gods is." Tot zulk een optimisme geven, geloof ik, de feiten ons niet het recht. Het komt mij voor, dat inderdaad behalve het redelijke ook het onredelijke, het volstrekt onverklaarbare, dat met ons intellect en ons zedelijk bedoelen in geen enkel opzicht gelijkheid vertoont, een bestanddeel uitmaakt van het goddelijk wezen.

Dan laat zich dus de Rede niet eenvoudig met Gods wezen identificeeren. Zij moet als het godmenschelijke van het goddelijke in zijn geheel worden onderscheiden. Zij bestaat in God als scheppende en onderhoudende Almacht zoover de kenbare wereld zich uitstrekt, als vestiger der natuurlijke en der zedelijke orde, welker eigenschappen wijsheid, heiligheid en goedheid zijn, maar tevens bestaat in God het volstrekt onkenbare, de diepten Gods.

De betrekking tusschen dat redelijke en dat onredelijke in het wezen Gods kan niet die van eene tegenstelling zijn. De meening, dat de onkenbare natuurgrond van andere geaard-

1) Ik cursiveer.

heid dan de daarop gebaseerde orde, tegenredelijk, zou zijn, veroordeelt zich zelve. Want onverklaarbaar ware dan het blijvend bestand dier orde, dat de feiten der ervaring ons waarborgen. De bestaande orde moet in het wezen der dingen zijn gegrond.

Evenmin kunnen het redelijke en het onredelijke in het wezen Gods niet in betrekking tot elkander, louter nevens elkander staan. Er kan geene breuk zijn in het wezen Gods. Daarom kan men niet aannemen, dat de menschheid door middel van haar intellect slechts ten deele zou waarnemen en overeenkomstig hare zedelijke aspiratiën slechts ten deele uitvoeren wat aan het wezen en de bedoelingen van God beantwoordt. Men kan niet gelooven, dat zij God als het ware slechts ten halve zou hebben.

Het redelijke en het onredelijke moeten in den grond één zijn. Zij moeten in het wezen Gods als in eene hoogere eenheid zijn samengevat. Tusschen de goddelijke macht, die de wereld ordent, en het goddelijke, dat zich tot geen begrip laat herleiden, een reëel onderscheid te maken, daarbij aan eene wezenlijke tweeheid te denken, ziedaar hetzelfde als de werkelijkheid van een van beide te ontkennen. Immers, twee werkelijkheden van eenzelfde wereld kunnen niet beide bestaan. De eene of de andere zou schijn moeten zijn. Maar wanneer wij nagaan, hoe wij tot het aannemen van het bestaan eener diepere, onkenbare natuurgrond gekomen zijn enkel en alleen op grond van den indruk, dien de wereld der verschijnselen op ons maakt, die in haar geheel aan redelijke beginselen gehoorzaamt, dan zullen wij aan een volstrekt onderscheid tusschen beide ook niet kunnen denken.

De betrekking tusschen beide kan aldus worden verstaan: De grootsche ontwikkeling overeenkomstig de Rede, welke wij in de kenbare wereld waarnemen, ligt in het wezen van den natuurgrond opgesloten en vloeit met noodzakelijkheid uit dezen voort. De wereldorde (physisch en zedelijk) is te houden voor de noodwendige verbijzondering, waarin de natuurgrond zijn wezen openbaart aan het waarnemingsvermogen van ons menschen in overeenstemming met de geaardheid van ons wezen en onze plaats in het geheel der dingen.

Dewijl dus het Onkenbare met het Kenbare één is, behoeft men niet angstvallig den naam van God te vermijden, wanneer er

sprake is van de oorzaak van kosmische verschijnselen. God is oorzaak en grond van al wat geschiedt. Hem moet men alles toekennen, niet alleen wat in de natuur voorvalt, maar ook wat er omgaat in ons hart en tot het gebied van den Heiligen Geest behoort. Wij mogen zijne Voorzienigheid roemen, Hem den vadernaam geven, die in menig opzicht inderdaad een gepast beeld is van onze betrekking tot Hem, en moeten ons verplicht gevoelen tot het volbrengen van Zijn wil. Dan spreken wij van God in het algemeen, en omvatten met Zijnen naam al het bovenzinnelijke zonder onderscheid. Maar wanneer het om nauwkeurigheid te doen is, dan is het toch goed hierin onderscheid te maken, en wel op deze wijze, dat de goddelijke eigenschappen, welke ons bekend zijn als samenwerkende tot het ontstaan en de instandhouding van de physische alsmede van de zedelijke wereldorde (het zijn causaliteit, finaliteit, wijsheid, voorzienigheid, liefde, gerechtigheid, heiligheid), gelijk zij in de oude dogmatiek als openbaringen Gods in den Logos werden onderscheiden van Zijn verborgen wezen, ook door ons als het scheppende beginsel, de Rede, worden onderscheiden van het goddelijke wezen in 't algemeen en met den naam van het godmenschelijke worden aangeduid. Wij christenen vinden de volkomen ontplooiing van het godmenschelijke in Jezus Christus.

Deze onderscheiding levert meer dan één voordeel op. Vooreerst, beter godsbegrip. Dan, vaster godsvertrouwen. Eindelijk, scherpere omschrijving van het zedelijke levensdoel. 1°. Met recht immers zijn de aanhangers der zoogenaamde ethische richting onder ons, nadat vooral de pessimistische wijsgeeren hunne merkwaardige onthullingen hadden gedaan, in verzet gekomen tegen de vergoddelijking eener natuur, die in haren loop brutaal onverschillig is voor het zedelijke. Maar zij verwikkelen hun geloof in nog grootere moeielijkheden door te ontkennen, dat aan de kosmische Oppermacht de waardigheid van *God* toekomt. Door de zedelijke en de natuurlijke wereldorde met elkander in oppositie te plaatsen, ontnemen zij aan de eerstgenoemde haren grondslag. Door de voorstellingen, welke de godsdienstige mensch omtrent God koestert, als beeldspraak te beschouwen, laten zij verder den godsdienst in de lucht zweven. Neen, aan het object van het godsdienstig

geloof kan de macht ook over de natuur niet worden ontzegd. Maar wanneer wij nu van het goddelijke in 't algemeen het godmenschelijke of de Rede, die in Christus culmineert, onderscheiden, dan ontkomen wij aan de moeielijkheden, die het geloof verderfelijk dreigen te zijn. Wij vormen ons dan eene voorstelling van de godheid, die op redelijke wijze met alwijsheid en algoedheid ten behoeve van onze menschelijke volmaking werkzaam is, die door middel van de Rede het als het ware toevallig (althans op voor ons onverklaarbare, onlogische wijze) gegevene omschept tot het tooneel van den hoogsten zedelijken vooruitgang. Wij *zien* hetgeen zich niet redelijk laat verklaren dan wel niet voorbij, maar wij *gaan* het voorbij als voor het godsdienstig leven minder wezenlijk; wij bepalen ons tot het wezenlijk vereerenswaardige, dat wij als de bron van ons leven, als de kracht van ons willen, als den oorsprong van den in ons werkzamen geest kennen en moeten aanbidden.

2°. Die onderscheiding versterkt ons godsvertrouwen. Want zonder haar komt ons menschelijk hart, met zijne behoefte aan den steun en de zorg van eene hoogere macht, tegenover de ongekende en onkenbare natuurmacht te staan. Laat ons het niet vergeten: nu de tegenwoordige zeer snelle ontwikkeling der natuurwetenschappen ons in de gelegenheid stelt om in de diepten van ruimte en tijd te staren en nergens dreigende gevaren te zien, alsook om door duizenderlei middelen partij te trekken van de natuur tot beveiliging en veraangenaming van ons leven, nu moge die ongekende en onkenbare natuurmacht veel van hare schrikwekkendheid hebben verloren; niettemin is voor een zeer groot deel van de menschheid, ook van de beschaafde standen (het fatalisme in de jongste letterkunde heeft het opnieuw kunnen leeren) niets opgehelderd van de duisternis, die den loop der natuur voor hen bedekt. Evenals vroegere geslachten staan zij aan allerlei bijgeloof bloot. En indien door de eene of andere oorzaak de voortgang der kennis slechts een weinig werd vertraagd, indien tal van nieuwe verrassende ontdekkingen niet telkens den schijn van alwetendheid, waarin de wetenschap tegenwoordig schittert, bleven versterken, dan zou men het binnen zeer korten tijd zien gebeuren, dat ook die beschaafden, welke nu in hun somtijds

blind vertrouwen op de mannen der wetenschap niet hooren willen, dat er verborgenheden zijn, wederom het gevoel bekroop van in nevelen te wandelen.

Wie dit bedenkt, die beseft ook hoe noodzakelijk het voor den mensch is vastigheid te hebben, waaraan hij zich houden kan, m. a. w. hij erkent de behoefte aan een verstandig godsdienstig geloof. Nu kan men wel al de eigenschappen, welke met 's menschen godsdienstige gevoelens overeenstemmen en die gevoelens in het leven roepen, eigenschappen als volmaaktheid, alwijsheid, algoedheid, heiligheid, liefde, rechtstreeks toekennen aan het Opperwezen als oorsprong aller dingen, en dit alzoo voorstellen als eene persoonlijkheid, aan welke alle edele hoedanigheden van ons menschen op volmaakte wijze eigen zouden zijn, naar welks beeld en gelijkenis wij alzoo geschapen waren. Dit intellectualistische godsbegrip mag ook niet beslist onwaar heeten. Inderdaad bezit God al deze eigenschappen, anders zou Hij ze niet in Zijne schepping en in het bijzonder in den mensch ten toon spreiden. Maar dit godsbegrip is niet zonder gevaar. Het leidt onwillekeurig tot eene scheeve voorstelling van de werkelijkheid, doordien het voet geeft aan de meening, dat de Voorzienigheid er op uit zou zijn om in al onze nooden en behoeften ten beste te voorzien en onze zonden tegen te gaan door speciale beschikkingen. Doch die meening is in strijd met de ervaring. De werkelijke godheid is niet zoo goedaardig jegens ons gezind, als men onwillekeurig zou meenen, wanneer men Hem met den naam van Vader aanspreekt. Wel is waar stellen vele hoogontwikkelde, dogmatisch onbevooroordeelde personen hun geloof dan tegenover de ervaring en achten twijfel aan zulke beschikkingen Gods, al ziet men ze niet, ongeoorloofd. Daartegenover staat echter het ernstige feit, dat in wijde kringen der samenleving door de natuurwetenschap, die den mensch geheel uit het middelpunt van het heelal verwijst, en vooral door sommige sceptische en pessimistische wijsgeerige stelsels het vertrouwen op Gods Voorzienigheid diep is geschokt. Zelfs is dit maar al te zeer het geval juist bij zeer velen van die menschen, die wegens hunne geringere verstandelijke ontwikkeling en de vele moeielijkheden en gevaren, waaraan hun geluk en hun leven bloot staan, het meest behoefte hebben aan het godsdienstig geloof.

Anders is het, wanneer wij van het goddelijke in het algemeen het godmenschelijke, de in Jezus Christus hare hoogste openbaring vindende Rede onderscheiden. Dan staan wij nader bij de waarheid. Dan behoeven wij het raadselachtige in de werkelijkheid niet te ontkennen, maar evenmin het te vreezen; want dan rust ons vertrouwen op die heerlijke Macht, uit Gods diepste wezen gesproten, waaraan wij leven en welzijn danken en die ons de gelegenheid biedt tot verwezenlijking van het hoogste en beste.

3°. Die onderscheiding bepaalt ten stelligste ons zedelijk levensdoel. Immers, wat is eigenlijk de onderscheiding, die wij maken? — De natuurlijke loop der dingen bevat tegenstrijdigheden. Te midden van die tegenstrijdigheden nu onderscheiden wij hetgeen met ons verwant is en kan voeren tot het doel, dat ons het hoogste goed belooft; wij assimileeren dat, wij vereenzelvigen ons daarmede, wij werken het uit, wij ordenen het en brengen aldus den toestand, dien wij verlangen, door onze pogingen nader. En wie zijn hier die „wij”? In de eerste en voornaamste plaats natuurlijk de menschen, de menschen van goeden wille, en daarnevens, wel op lageren rang en in mindere mate, maar toch ook, alle levende schepselen en zelfs de onbewerktuigde materie, daar ook deze ons vertrouwen niet beschaamt, maar krachten in zich heeft, op welke wij kunnen rekenen en die ons ten dienste staan bij het nastreven der hoogste doeleinden. Wij hebben vele bondgenooten in den kamp om het hoogste.

Men houde daarbij in het oog, dat voor ons menschen het physische bepaaldelijk ondergeschikt is aan het ethische en dat, gelijk in een vorig opstel werd verklaard, het ethische wordt verwezenlijkt in gemeenschap met Jezus. Waaruit volgt: dat, zoo wij de onderscheiding maken tusschen het goddelijke in 't algemeen en het godmenschelijke, welk laatste voor ons door Jezus Christus en het door hem gewekte geestelijke leven in zijne gemeenschap wordt vertegenwoordigd, door die onderscheiding de waarde van het geloof in Jezus volkomen duidelijk wordt; het blijkt, dat ieder die zich bij hem aansluit, zijne bestemming in het heelal vervult. Men leere dus de handelingen en gevoelens, waartoe wij als christenen gehouden zijn, beschouwen als het uitvloeisel van den drang van de

alomvattende en albepalende, reeds in de physische wereldorde zich als Rede openbarende, godmenschelijke, kosmische Macht. Of — dit is ook goed — als man van de praktijk handele men dienovereenkomstig zonder diepzinnige beschouwingen. Dan blijft men bevrijd van het scepticisme met zijne gevaren, als pessimisme, fatalisme en praktisch materialisme. Men weet, dat zijn leven niet vruchteloos is, dat het de consequentie is van eene heerlijke reeks verheven verschijnselen en dat men zelf die reeks helpt voortzetten op waardige wijze. Ook de geringste levenstaak wordt dus geadeld met den alleroudsten en edelsten adelbrief.

Thans nog iets over de houding, welke het voorafgaande ons tegenover de trinitarische en christologische leerstukken doet aannemen. Het dunkt mij ontegenzeggelijk — om dit hier het eerst aan te roeren — dat prof. Scholten bij zijne beschouwingen (L. der HK. II, bl. 199 vv.) over de Drieëenheid en in het bijzonder over de eigenlijke beteekenis der logosleer het juiste niet heeft getroffen. De hoogleeraar is van oordeel, „dat men door de leer van den Logos of het Woord wil voldoen aan de behoefte (eene behoefte van den godsdienst zoowel als van het redelijk denken) om onderscheid te maken tusschen God als *transscendent*, persoonlijk Opperwezen, als de absolute oorzakelijkheid en het absolute subject eenerzijds, en hetgeen noodzakelijk tot Zijn wezen mede behoort, de goddelijke openbaring, die volkomen en adaequaat moet zijn aan God, de eeuwige wereldidee, de grond van al het geschapene, andererzijds; de wereldidee, d. i. de eeuwige gedachte, de wereld zooals zij van eeuwigheid bestaat in het wezen en de voorkennis van God, het volkomen object, bestaande niet enkel als gedachte of idee, niet eene ledige voorstelling, een beeld der fantasie, eene abstractie, maar werkelijkheid en leven, door Gods almacht en liefde van eeuwigheid verwerkelijkt, inzonderheid in wezens, die, naar Gods beeld geschapen, bestemd zijn om in Zijne heiligheid, heerlijkheid en zaligheid te deelen".

Deze onderscheiding van het absolute subject en het absolute object heeft evenwel alleen beteekenis voor de theorie van het wezen der godheid. Beiden, dat subject en dat object, liggen opgesloten in het woord: God. Uitdrukkelijk wordt dit

door prof. Scholten opgemerkt: „Dat God den Logos genereert mag volgens de Alexandrijnsche kerkvaders niet zoo worden verklaard, dat Hij van het oogenblik der generatie af hem loslaat", bladz. 207; „de Logos is niet alleen gelijk van wezen aan den Vader, maar *consubstantialis*, medewezend, tegelijk wezend", bl. 208; „aan den Logos werd door de latere godgeleerdheid eene van God den Vader onderscheidene persoonlijkheid toegekend, voorzeker niet terecht", bl. 220. En niet genoeg, dat prof. Scholten hierop wijst, maar hij oefent ook eene afbrekende critiek op de leer der Drieëenheid uit, omdat de Geest van God en de Logos twee verschillende vormen zouden zijn, waardoor oorspronkelijk dezelfde zaak is uitgedrukt, bl. 224. „Zoo de logosleer een speculatieven grond heeft, hetzelfde kan niet gezegd worden van den Heiligen Geest, als derde hypostase in het goddelijk wezen. De kerkelijke godgeleerdheid is er dan ook nooit in geslaagd om ..... ook den Heiligen Geest als derde moment in het goddelijk wezen begrijpelijk te maken", bl. 225. „Resultaat: de kerkelijke logosleer heeft groote, de triniteitsleer geene speculatieve beteekenis of waarde. Ook de bijbelsche leer des Vaders, des Zoons en des H. Geestes is geene wezenstriniteit en leert geen godsbegrip, maar is volgens het N. T. de belijdenis van God als Vader, van Jezus als den Zoon van God of den beloofden Christus, en van den H. Geest als het zelfstandig goddelijk levensbeginsel, dat door de gemeenschap met Christus in de gemeente leeft en de plaats van 's Heeren persoonlijke werkzaamheid op aarde vervangt. Van éénheid in wezen en drieheid in personen weet de H. Schrift evenmin iets als eene gezonde wijsbegeerte, zoodat er van eene wezensdrieëenheid evenmin in eene wijsgeerige als in eene bijbelsche dogmatiek sprake kan zijn", bl. 238.

In dit resultaat zie ik evenwel eene aanwijzing, dat de hoogleeraar zich op een verkeerd spoor bevindt, dat hij met zijne onderscheiding van het absolute subject en het volkomen object, die alleen beteekenis heeft voor de theorie van het wezen van God en waarvan dus voor de praktijk van het geloofsleven nagenoeg niets afhangt, die bovendien ter verklaring van de triniteit onbruikbaar blijkt te zijn, buiten het hart der quaestie is gebleven. Het mag zijn, dat de

kerkleeraars — ik herinner slechts aan Augustinus: „Vides trinitatem, si caritatem vides, nam tres sunt, amans, amatus et mutuus amor", de Trin. IX, 2, 12 — bij het rechtvaardigen hunner denkbeelden veelal van speculatieve bewijsgronden zich bedienden; dat de eigenlijke grond hunner denkbeelden elders lag, dat men, al was het ook niet altijd met volkomen helder bewustzijn van zijn doel, naar de bevrediging van meer praktische behoeften van het godsdienstige denken heeft gestreefd, dat is niet wel te miskennen. Veel juister dan door prof. Scholten vinden wij de beteekenis der triniteit door Max Müller aldus omschreven: „Het oneindige openbaart zich aan den menschelijken geest in het geheimzinnige, onbegrepene, overweldigende, dat hij in de waargenomen verschijnselen herkent. In dien vorm geeft het aanleiding tot het ontstaan van godsdienst. Vooreerst, zooals het zich openbaart in de groote natuurverschijnselen, verder in den mensch objectief, eindelijk in den mensch subjectief beschouwd; anders uitgedrukt, in menschen, bepaaldelijk in ouders, hoofden enz., voornamelijk na hun dood, en in het geheimzinnig ik in den individu zelven. Zoo zijn in den godsdienst drie sferen of gedachtenreeksen op te merken, de physische, de anthropologische en de psychologische, de eerste in het Christendom culmineerende in het leerstuk van God den Vader, de tweede in dat van den Zoon, de derde in dat van den H. Geest" (zie Th. T. 1890, bl. 633).

Deze omschrijving doet helder uitkomen, dat de hier genoemde drie, hoewel zij van menschelijk standpunt onderscheiden worden, in den grond één zijn: de eenheid van het goddelijke, op voor ons ondoorgrondelijke wijze alles veroorzakende en alles omvattende, vertoont zich aan den mensch als eene drieheid, omdat het hem langs verschillende wegen treft. Die eenheid in de verscheidenheid der drie is bij nader toezien overal te ontdekken. Tusschen het gebied van het anthropologische en van het psychologische kan uit den aard der zaak geene scherpe afscheiding bestaan: de inspraken van den H. Geest en de uitspraken van de beste menschen, inzonderheid van den Christus, vloeien noodzakelijkerwijze in elkander. Maar gelijk wij gezien hebben, is er evenmin eene wezenlijke grens tusschen het gebied van het anthropologische en van het

physische en vindt men in het Kenbare altijd en overal het Menschelijke, de Rede, als grond terug.

Uit het door Max Müller aangewezen oogpunt beschouwd, is de triniteitsleer voor den meest ontwikkelden godsdienstigen mensch aannemelijk. Wij zoeken God den Vader, maar Zijne wegen zijn wonderbaar en ondoorgrondelijk; wij hebben geen anderen gids, die ons door voorbeeld en onderwijs den weg tot Zijne liefde wijst, dan den gekruisigden Jezus; den heiligen Geest erkennen ook wij in ons geweten, in ons beter ik, in onze zedelijke persoonlijkheid. Drie machten derhalve om onzen godsdienstigen eerbied tot zich te trekken? Neen, stellig niet; slechts één. Ons christelijk geloof en ons eigen zedelijk streven zouden niets beteekenen, indien wij niet de overtuiging bezaten, dat wij daardoor uitdrukking gaven aan den wil van God. De triniteitsleer is eene poging om het duidelijk uit te spreken, dat de zedelijke macht, aan welke wij ons overgeven om daaraan te gehoorzamen (Christus en ons beter ik), ten slotte God zelf is. En deze waarheid moet worden toegestemd.

Er zijn evenwel in de oudheid verschillende omschrijvingen van deze waarheid gegeven. Welke keuze zullen wij daartusschen doen? Eeuwige generatie van den Logos of slechts generatie vóór allen tijd; homoöusie of homoiöusie? Moeten wij aannemen, dat werkelijk het te Constantinopel orthodox verklaarde symbolum de waarheid zooveel voortreffelijker uitdrukt dan de leeringen, die als kettersch veroordeeld zijn? Of wel ons partij stellen in het geding tusschen Sabellianisme, Arianisme, Apollinarisme, Eusebianisme, enz.? Het een zoowel als het andere zou een reusachtig anachronisme zijn. Daar sedert de dagen der grieksche kerkvaders zulk eene stoute ontwikkeling der begrippen plaats greep en zoo grootsche ontdekkingen werden gedaan, daar dialectiek en empirische wetenschappen met reuzenschreden zijn voortgegaan, zou het dwaas zijn te verwachten, dat die oude antwoorden op de vragen, welke er oprijzen naar aanleiding van de betrekking tusschen God, het godmenschelijke en ons persoonlijk geestelijk leven, nog altijd zouden voldoen. De vragen moeten op nieuw worden gesteld.

De beslissing zal dan grootendeels hiervan afhangen of men

aan de godmenschelijke Rede (alwijsheid en algoedheid met hare openbaring in natuurorde en zedelijke heiligheid) al of niet eene absolute beteekenis meent te moeten toekennen. Men kan van oordeel zijn, dat het Menschelijke de wel noodwendige, maar slechts tijdelijk hoogste openbaring van het Goddelijke is, m. a. w. men kan het doel aller dingen hooger gelegen achten dan het Godmenschelijke, dat dus eenmaal tot dat hoogere zal moeten overgaan (vgl. een dergelijk denkbeeld in 1 Cor. 15 : 27, 28). Men kan echter ook gelooven, dat het Menschelijke inderdaad adaequaat is aan het Goddelijke, m. a. w. dat de volkomene ontplooiing van het redelijke en zedelijke het hoogste is, dat absoluut is te bereiken en derhalve wereld-doel. Of naar aanleiding van deze verschilpunten eene vruchtbare discussie zou kunnen worden gevoerd, dan wel of daarmede slechts het veld van nutteloozе bespiegelingen wordt betreden, ziedaar iets, waarover ik mij geen oordeel aanmatig.

Moeten wij tegenover het trinitarisch leerstuk nog eene eenigszins teruggetrokken houding aannemen, geheel anders staan wij tegenover de eigenlijke christologische leerstukken, rakende de beide naturen in Christus. Wij kunnen met groote voldoening constateeren, dat de raadselachtige tegenstrijdigheden, die voorheen altijd in deze leerstukken te vinden waren, zich thans op eene bevredigende wijze met elkander in overeenstemming laten brengen. Het geldt hier te begrijpen, dat de natuur van Jezus Christus zoowel volkomen goddelijk als volkomen menschelijk is en het eene niet aan het andere evenmin als het andere aan het eerste mag worden opgeofferd. Dit, wat niet te begrijpen is zoo de synthese van die beiden in een historisch feit verwezenlijkt moet zijn, laat zich daarentegen zeer duidelijk maken voor wie aan de historische overlevering eene symbolische beteekenis toekent.

Het was een felle kamp, dien de Alexandrijnsche en de Antiocheensche godgeleerdheid met elkander voerden. Het christelijk bewustzijn scheen ten opzichte van de figuur van den Christus twee volstrekt onvereenigbare vereischten te willen vasthouden, die in de formule, door het concilie van Chalcedon gegeven, uit gebrek aan beter eenvoudig nevens elkander zijn gesteld met de bijvoeging, dat zij beiden aanwezig zijn. Men vreesde eenerzijds het *docetisme*, waartoe de alexandrijnsche

theologen overhelden. Bij de abstracte redeneeringen, waarmede door hen de christelijke waarheid uit hare logische beginselen werd afgeleid, scheen men den historischen grondslag, de leertraditie, onder de voeten te verliezen of zelfs met opzet prijs te geven. Andererzijds dreigde het *nestorianisme*, dat, vasthoudende aan het historisch gegevene, te kort scheen te doen aan het goddelijk, absoluut karakter der christelijke waarheid. Toch was het in de oude kerk niet mogelijk consequent te zijn zonder tot een van deze beide ketterijen te vervallen. Zoolang men de opvatting huldigde, dat de evangeliewaarheid en het door eene zekere historische persoonlijkheid met name Jezus verkondigde begrippen zijn, die elkander volkomen bedekken, had men de keuze tusschen twee wegen: òf die persoonlijkheid te vervluchtigen tot niets meer dan het middel om het goddelijke Woord zooveel mogelijk te doen hooren en verstaan, d. i. God te doen spreken bij monde van Jezus, òf wel de beperktheid, welke aan het menschelijk bestaan uit den aard der zaak eigen is, ook aan den stichter des Christendoms toe te kennen (al geschiedde dit zooveel getemperd als maar eenigszins met de overgeleverde feiten vereenigbaar was) d. i. dus eigenlijk niet God, maar Jezus te doen spreken. Geen wonder dan, dat, daar deze beide wegen tot even onbevredigende uitkomsten voerden, de twistvraag eene open vraag bleef en de monophysieten, al leden zij in de kerk de nederlaag, zich niet van hun ongelijk lieten overtuigen. Zoolang het struikelblok daar lag, dat een enkel levend mensch, en wel de historisch gegeven persoon van Jezus, de godmenschelijke volkomenheid in zich zou hebben vereenigd, konden de partijen elkander niet leeren verstaan. Beiden hadden zoowel gelijk als ongelijk.

Nu eerst is dat struikelblok niet meer hinderlijk. Eene symbolische opvatting van Jezus' werken en woorden brengt ons daarover heen. Want daarmede hebben wij ingezien, dat het godmenschelijke in zijne volkomenheid niet éénmaal in ver achter ons liggende tijden in eene enkele persoonlijkheid aanwezig is geweest, maar dat het godmenschelijke in zijne volkomenheid aanwezig is en zich voortdurend openbaart in de gemeenschap van allen, die zich door het geloof aan Jezus Christus hebben toegewijd, en dat wel zoodanigerwijze, dat de persoonlijkheid van Jezus gelijk hij den geloovigen voor den

geest staat, hen oproepende en oordeelende, de waarachtige afspiegeling van het godmenschelijke is. Het zij mij vergund de omschrijving te herhalen, op eene vroegere bladzijde [1]) van Jezus als het voorwerp van het geloof gegeven. Hij is naar zijn wezen beschouwd de blijvende oorzaak van het christelijk leven. Die geestelijke oorzaak is echter tevens historisch gegeven, daar zij haren oorsprong genomen heeft met hem naar wien zij steeds heet. Te zijnen opzichte bestaat tusschen het symbolische en het historische geene grens of afscheiding. Wij hebben te doen met een symbool, dat uit historische werkelijkheid als van zelf geworden is, en juist en alleen wegens zijn samenhang met die historische werkelijkheid geldigheid heeft. Het gold langen tijd in zijn geheel als historisch. Nu men tusschen het historische en het onhistorische onderscheid heeft leeren maken, is het evenwel daarom niet minder eene historisch overgeleverde stoffe van een bepaalden omvang en met een bepaalden inhoud. In die stoffe is geene lijn aan te wijzen, waar het historische zou ophouden en het symbolische beginnen. Onmerkbaar gaat het eene in het andere over. En terwijl het symbolische aldus als historisch optreedt, is op hare beurt de historische werkelijkheid, die den grondslag van het symbool uitmaakt, voor zoover zij misschien hier en daar onder de boven haar opgetaste lagen der overlevering zichtbaar is, zelve mede symbool voor elk die haar dogmatisch wenscht te verstaan.

Dit begrip van de betrekking tusschen het historische en het symbolische ten opzichte van Jezus kan veel verklaren. Het maakt het duidelijk, dat het symbolisme geen docetisme is. Wij hebben in Jezus geene schijnvertooning van het menschelijke. Integendeel, alle momenten van zijne levensgeschiedenis en zijne persoonlijkheid zijn menschelijke realiteit. Al wat hij leert en waarvan hij het voorbeeld geeft is reëel. Het is verwezenlijkt, in alle bijzonderheden verwezenlijkt, honderdvoudig verwezenlijkt, al is het ook niet in één persoon.

En verder — het is op echt menschelijke, geheel en al op menschelijke wijze verwezenlijkt. Men moet bij den Godmensch het menschelijke in zijn vollen omvang erkennen, dus ook

1) bl. 154.

de verzoeking en het lijden. Ten onrechte hoort men van orthodoxe zijde wel eens aanstoot nemen aan de wijze waarop door de Modernen met voorliefde de aandacht daarop wordt gevestigd. Inderdaad spreken dezen gaarne van de menschelijke ontwikkeling van Jezus. Zij leggen den nadruk op de echt menschelijke onzekerheid aangaande de uitkomst, waarmede Jezus worstelde bij het nastreven van zijn verheven doel, want door die onzekerheid is het juist edel in hem, dat hij zich niettegenstaande alwat hem scheen te moeten weêrhouden toch spoedde naar de plaats waar hij als een offer zou vallen. Zij willen ook gewezen hebben op de mogelijkheid, dat Jezus had kunnen bezwijken in den zedelijken strijd en ontrouw worden aan zijne roeping, aangezien door die mogelijkheid zijne getrouwheid tot den einde toe eerst zedelijke waarde heeft. Wel verre echter, dat deze opvattingen te misprijzen zouden zijn, is daarmede het Christusbeeld ontzaggelijk veel in heerlijkheid en grootheid toegenomen. Dit kan waarlijk eene winst heeten, die werd behaald met het afschudden van het wondergeloof. Moge het oppervlakkig den schijn hebben, als zou door een zoo volkomen terugvinden van het menschelijke in den Christus aan het goddelijke, dat zijn wezen uitmaakt, worden te kort gedaan, bij het aanvaarden van het symbolisme blijft er van dien schijn niets meer over. Want inderdaad behoort het onvolkomene, het beperkte, als een wezenlijk element der volmaking ook wezenlijk tot het godmenschelijke. Het symbool van het godmenschelijke, dat het godmenschelijke moet doen aanschouwen gelijk het zich openbaart in de wereld en ook door ons verwezenlijkt moet worden, mag en moet in hooge mate het beeld van den zielestrijd te zien geven. Sterk moet er in uitkomen, hoe bang de worsteling met de zonde is, opdat de overwinning waarlijk eene overwinning zij. Eerst nu wordt dit recht begrepen, nu men gevoelt, dat het zedelijk goede niet iets in zich zelf afgeslotens is, maar iets dat wordt, iets dat vooral door de edele aspiratiën in de harten der menschen wordt. Zielestrijd, verzoeking behooren derhalve tot het wezen van den Christus. Evenzoo is het met het lijden. Ook de werkelijkheid daarvan mag niet worden verminderd, gelijk geschiedt als men den Christus goddelijke voorwetenschap geeft of eene wondermacht van welke hij vrijwillig afstand doet. In

Jezus Christus kan dus de mensch geheel worden weêrgevonden, de mensch met zijne verzoekingen en zijne smarten, met de hem wachtende onvermijdelijke dood, maar ook met de kracht tot lijden en strijden, met de in den kamp betoonde deugd, met de behaalde zegepraal over alle vijandelijke machten. Dat is de mensch, die waarlijk de bekroning is van het goddelijke scheppingswerk, de mensch die zich een microcosmos gevoelen mag en zou kunnen betuigen: „Nil divini a me alienum puto". In hem spiegelt het goddelijke zich af, in de met zijn naam genoemde christelijke gemeenschap vervult het zich, het ééne en het andere in zoodanige mate en tot zoodanige hoogte als zulks voor menschen verstaanbaar en door menschen te volvoeren is, doch met het uitzicht op en de verplichting tot eene steeds voortgaande ontplooiing in eene oneindige levensvolheid.

Krommenie. J. G. BOEKENOOGEN.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

De tweede aflevering van den *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* jaarg. XI bevat vooreerst een stuk van prof. K. Budde over de wetgeving in Exod. tot Num., vooral J. en E. Het is een hoofdstuk uit de inleiding op het O. T., die de schrijver beloofd had te geven, maar waarvan hij de uitgaaf voor onberekenbaren tijd heeft moeten verschuiven. Zijne resultaten zijn in hoofdzaak die van Kuenen. Dezelfde geleerde geeft opnieuw eenige ontdekkingen van קינות ten beste; hij vindt den klaagzangvorm in verscheiden stukken van Jez. 40—66 en in Jez. 1 : 21 vv. Dankbaar voor de vondst van den kina-vorm, zal gaandeweg deze en gene met mij beducht worden, dat de zucht dien te vinden den ontdekker parten gaat spelen: hij moet zelf erkennen, dat de inhoud dier stukken meestal niets van een klaagzang heeft en Deuterojezaja het kina-vers schijnt te gebruiken in lyriek, terwijl in de aangewezen gedeelten heel wat woorden geschrapt en verminkingen ondersteld moeten worden om ze tot kinôt te maken. Een onwelwillend criticus zou kunnen zeggen: Budde zelf maakt duidelijk, dat het in den aard der Israëlietische poezie in het algemeen lag, vaak op een langeren regel een korteren te doen volgen. En zou hierin niet eenige waarheid schuilen? — Dr. W. Staerk betoogt, dat de zegswijze באחרית הימים het begin van den Messiaanschen tijd aanduidt; waartoe zij op verscheiden plaatsen voor interpolatie of holle phrase verklaart wordt. Zoo komt men waar men wezen wil. — F. Schwally — wiens boek *Das Leben nach dem Tode* u. s. w. wij straks in oogenschouw zullen ne-

men — geeft eenige opmerkingen over נחם, die met den inhoud van dit werk nauw samenhangen, en aanteekeningen op tal van bijbelplaatsen. — F. MASCHKOWSKI handelt over den invloed van „Rasji" op de uitlegging van Exodus door Nic. v. Lyra. — Voorts nog een paar kleine stukjes en de Bibliographie.

De eerste twee verhandelingen in *The Jewish Quarterly Review* van Jan. 1892 (Vol. IV, N°. 14), van de hand der beide redacteurs, zijn vooral merkwaardig tot kenschetsing van de verschillende stroomingen in het Jodendom. Vooreerst geeft J. ABRAHAMS eene zeer lezenswaardige levensbeschrijving van wijlen H. Graetz, als schrijver der geschiedenis van het Jodendom. De bewerking van zijne *Geschichte der Juden* in de onderscheiden uitgaven, die de elf deelen beleefd hebben (1853—1890), valt ongeveer samen met zijn arbeid als hoogleeraar aan het Seminarie te Breslau. De stichting van dit Seminarie (in 1854) was de vrucht eener krachtige herleving van Joodsche wetenschap, en der overweging dat de rabbijnsche letterkunde voorgoed in vergetelheid zou komen, indien zij niet wetenschappelijk werd behandeld. Geroepen aan die inrichting tot opleiding van rabbijnen onderwijs te geven, bevond zich Graetz in een moeilijken toestand; immers, de leeringen en gebruiken van het rechtzinnig Jodendom stonden op een gespannen voet met de streng wetenschappelijke beschouwing van Bijbel en Talmud. Het Breslauer Seminarie was „a curious product of compromise": het onderzocht en beoordeelde de overlevering en hield zooveel mogelijk het overgeleverde in stand. Graetz zelf sprak gaarne van „het juiste midden", dat men moest houden, en de heer Abrahams erkent, dat uitersten voor het hedendaagsch Jodendom zeer gevaarlijk zijn. Graetz vond den middenweg door de beide uitersten te vereenigen: vrij te onderwijzen en streng te leven. Dat dit op den duur onhoudbaar is, ziet ook zijn dankbare levensbeschrijver duidelijk in. Van den eenen kant steeds meer erkennende, dat niet alleen alle godsdienstige overleveringen wetenschappelijk onderzocht moeten worden, maar dat ook de Bijbel gebrekkig menschenwerk is, hield Graetz niet op te gelooven in de ingeving van die „H. S." Geen wonder, dat hij, hoeveel wij ook aan hem als historicus

te danken hebben, niet onder de groote godsdienstige krachten zal gerekend worden, die het Jodendom gemaakt hebben tot wat het is. — Uitstekend gezien! Geen halfheid heeft de toekomst, al is zij vaak tijdelijk, naar het schijnt, onvermijdelijk.

Daarna geeft C. G. MONTEFIORE eene uitvoerige beoordeeling van Friedländer's *The Jewish religion*, een streng rechtzinnig boek, waarin èn de oude leer èn de oude gebruiken worden gehandhaafd. De vrijzinnige en helder ziende redacteur van de *Review* kan het hiermede volstrekt niet vinden. Hij ergert zich, dat Friedländer met ingenomenheid en voldoening het wettelijk standpunt kan innemen, waarop het gebod: „gij zult uwen naaste liefhebben als uzelven" vlak staat naast het verbod een kleed van tweeërlei stof te dragen (Lev. 19: 17—19), en erkent daarentegen met genot, dat ook Friedländer het doel van de wet vindt in „ons goed van gedrag en rein in gedachten te maken en nader tot God te brengen". Maar hoe wordt dit doel bereikt, vraagt hij, waar de zedelijkheid zoo verbrokkeld wordt? Merkwaardig is de verbazing van den Heer Montefiore over de leer der eeuwige verdoemenis, door Friedländer wel niet gehandhaafd maar ook niet geloochend; hij, geregeld bezoeker der „Reform Synagogue", van wier kansel hij steeds die leer had hooren veroordeelen, wist niet dat aarzeling op het punt van dat afschuwelijk dogme nog in het Jodendom mogelijk was. Het is ook voor Christentheologen zeer leerzaam, kennis te nemen van dit stuk van Montefiore, evenals van dat van Abrahams: dezelfde stroomingen als bij ons doen zich in het Jodendom gelden.

Een ander stuk van Montefiore, getiteld *Some notes on the effect of biblical criticism upon the Jewish religion*, doet ons de zienswijze van dezen redacteur, die de vrijzinnigste richting in het Jodendom voorstaat, nog beter kennen. Met scherpen blik ziet hij, hoeveel van het Jodendom valt onder het mes der kritiek; hij ontveinst het zich niet: van de geheele inspiratieleer blijft niets over; en al de Joodsche gebruiken worden toevallige eigenaardigheden, op zich zelve zonder waarde. Alleen door nadruk te leggen op Israëls roeping voor onzen tijd, waar een vrijzinnig Christentheoloog liever gewaagt van de roeping van elk weldenkend mensch, onderscheidt hij zich

van een modern Christen: een verschil van geboorte en levensomstandigheden, meer niet.

Na eenige aanteekeningen op een paar werken in de boekerij van Cambridge, van S. SCHECHTER, krijgen wij in dezelfde aflevering nog eene onderhoudende verhandeling van Dr. S. A. HIRSCH over den „Judenfresser" Johannes Pfefferkorn en zijn strijd met Reuchlin. Daarna eenige opmerkingen van Prof. ROBERTSON SMITH over het woord אזור, waarvan hij betoogt dat het niet aanduidt wat wij een gordel noemen, maar een doek, meest op het bloote lijf boven de heupen gedragen. Dat de אזור op het bloote lijf werd gedragen, volgt m. i. niet uit Jer. 13:11. Al bestond het kleedingstuk gewoonlijk niet uit een riem, maar uit een verscheiden keeren om het lijf gewonden katoenen of linnen lap, de naam van *gordel* blijft er voor passen, en waarin het verschil bestaat tusschen den אזור en de חגור, maakt ook prof. Smith niet duidelijk.

Eene bibliographie van Dr. Neubauer en eenige korte aanteekeningen besluiten de belangrijke aflevering.

In de aflevering van April van hetzelfde tijdschrift (Vol. IV, N°. 15), moeten de beide redacteuren tegenspraak dulden. Rev. L. M. SIMMONS komt op voor wijlen prof. Graetz, tegen de in zijn oog niet geheel billijke beschouwing van J. Abrahams, in de vorige aflevering. Graetz is — dit geeft hij toe — in het houden van een middelweg niet strikt logisch geweest; maar dat is niemand. Gelukkig; want als wij strikt logisch zijn, is er geene rustplaats tusschen steile rechtzinnigheid in geloof en het staan buiten de grenzen van een positieven godsdienst. Meent hij hiermede een kerkelijken godsdienst, dan is dit zeker waar; anders niet. Maar al is het in elk geval onmogelijk, altijd streng logisch door te redeneeren en alleen dat voor waar te erkennen wat uit eene voor waar erkende stelling voortvloeit, hiermede vergoelijke men in het oog springende tegenstrijdigheden niet! — Dan brengt Dr. FRIEDLÄNDER eenige bedenkingen in het midden tegen de aanmerkingen van den heer Montefiore op zijn boek. — Dr. M. GÜDEMANN, de bekende schrijver der werken over de geschiedenis der Joodsche opvoeding, vindt den oorsprong der uitspraak Sanh. 11:1: al wie verklaart dat de wet niet uit God is verbeurt het eeuwige leven, — waarmede de schrift-

geleerden zonder twijfel de letterlijke ingeving handhaafden, in reactie tegen het Christendom, met name tegen 2 Cor. 3 : 6. — Er is nog vrij wat meer belangrijks in deze afdeeling, over onderwerpen het later Jodendom betreffende. Ook staat er eene, zeker wel zoo goed als volledige, lijst in van Kuenen's werken, groot en klein, door VAN MANEN opgemaakt; Ph. H. Wicksteed zal in eene volgende aflevering eene levensbeschrijving van Kuenen geven.

Het *Journal of Biblical literature* X (1891) II toont weder, hoe gastvrij het is voor geleerden van uiteenloopende zienswijzen: terwijl B. W. BACON eene kritische analyse geeft van Exod. 1—12, handhaaft W. H. COBB den Jezajaanschen oorsprong van Jez. 12, waarbij hij niet verheelt, dat hij ook 40—66 voor werk van Jezaja houdt. G. A. BARTON verklaart in zijn stuk *Ashtoreth and her influence in the Old Testament* de nieuwe kritische vraagstukken in zake het O. T. voor nog sub judice en meent er buiten te kunnen blijven. IJdele waan! Hij haalt Jez. 65 : 4 aan, en wel als „waarschijnlijk naexielisch", spreekt over Richt. 2 : 13 en andere plaatsen waar Baäl en Astarte verbonden worden, en behandelt Deut. 23 : 18 v. Wil men den invloed van de Astarte-vereering in Israël historisch behandelen, dan *moet* men dus voor zichzelven uitmaken, of Jez. 65 voor- dan wel naexielisch, of Richt. 2 : 13 enz. een oud bericht dan wel eene jonge redacteursaanmerking, en wanneer de wet Deut. 23 uitgevaardigd is. — Prof. NESTLE geeft eene nieuwe verklaring van Ps. 68 : 31, die overweging verdient.

Verschenen is de vijfde aflevering van *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* van E. KAUTZSCH, die ons midden in *Jezaja* brengt — de volgorde der boeken is die van den Hebreeuwschen Bijbel — en ook bl. 17—32 behelst der *Textkritische Erläuterungen zu den mit* ⸢ ⸣ *bezeichneten Stellen;* zoo duidt de uitgever alle woorden aan, waarin hij den Masoretischen tekst heeft veranderd. Te liever kondig ik deze aflevering aan, omdat ik besef bij de bespreking van de eerste (Theol. Tijdschr. XXV, 556 vv.) niet geheel billijk geweest te zijn tegenover het werk. Ik heb het gemeten met den grootsten maatstaf dien ik ken en daarnaar aanmerkingen gemaakt. Nu,

de wakkere uitgever betwist het niet, dat dit geoorloofd is, te eer omdat mijne medevertalers en ik daarnaar hun eigen werk inrichten. Ook rechtvaardigt het nu verschenen gedeelte mijne toen uitgesproken vrees, dat de kritische aanwijzingen welke de gebruiker bij een zoo samengesteld boek als *Jezaja* ontvangen zou niet voldoende zouden zijn. Zij krijgen niet anders dan bij elke pericoop een paar woorden, waarin de tijd waarin zij ontstaan is wordt aangegeven. Zoo bij H. I: *Das erste Kapitel scheint überwiegend auf die Zeit um* 701 *v. Chr. hinzuweisen. Andere beziehen den Inhalt auf die Ereignisse um* 735. Wellicht wordt aan het werk eene chronologische tabel of schets van Israëls geschiedenis toegevoegd; welk nut heeft anders de lezer hiervan? vooral bij het groot verschil van meening ten aanzien van de chronologie. Edoch, al ontvangt men in dit werk niet alles wat men zou begeeren, men ontvangt zeer veel, en hierop wil ik de aandacht vestigen. Vooreerst eene vertaling, door eenige der beste beoefenaars van het O. T. bewerkt, den uitgever, Socin, Marti, Kittel, Kamphausen, Guthe, Rijssel — eene vertaling, waarin vooreerst tal van plaatsen beter overgezet zijn dan in de vroegere vertolkingen; dan veelvuldige waarschuwingen dat de tekst bedorven is, en eene splitsing der boeken in hunne bestanddeelen, die wel soms slechts eene grove splitsing is, maar hier en daar ook de enkele zinsneden en woorden raakt; eindelijk de „tekstkritische aanteekeningen", waarin men over de lezing van honderden plaatsen inlichting ontvangt. Er is voorshands geene betere vertaling dan deze, en de inteekenaars ontvangen ze voor den ongeloofelijk lagen prijs van 9 Mark de eerste 60 vel, bij vooruitbetaling; de winkelprijs is 25 Pf. het vel.

Met groote blijdschap begroeten wij de eerste aflevering van een lang verwacht werk, *A concordance to the Septuagint and the other greek versions of the O. T.* by the late E. Hatch and H. A. Redpath, assisted by other scholars. Zij loopt tot het eind der B; in zes afleveringen zal het werk volledig zijn en zes guinea's kosten, tenzij men het voor den inteekeningsprijs, 4 £ 4-0, erlangt. Zoo zien wij den tijd komen, waarin Trommius op zij wordt gezet. Hij heeft zijn plicht gedaan en uitstekende diensten bij de beoefening van het O. T. bewezen.

Deze nieuwe concordance heeft veel voor boven die van Trom: 1° de beste handschriften, B, A, S en de ed. Sixtina van LXX zijn er voor gebruikt en behoorlijk onderscheiden; 2° de teksten van de Hexapla zijn niet gegeven als aanhangsel, maar achter de plaatsen van LXX: terecht, al was het slechts omdat in onze zoogenaamde LXX hss. zoovele stukken aan de andere vertalingen ontleend zijn. — De heer Redpath, op wien na den dood van den diep betreurden E. Hatch de geheele verantwoordelijkheid voor het werk rust, wijst zelf in de voorrede op een paar punten, waaromtrent de gebruikers van het werk meer zouden kunnen verlangen dan hij geeft: 1° de Grieksche vertaling van de Syro-hexaplaris is niet opgenomen. Ik vind dit te betreuren. Wel is waar is die overzetting slechts naar gissing door Dr. Field gemaakt; maar het is juist de groote verdienste van diens uitgave der Hexapla, dat daarin de Syro-hexaplaris is opgenomen, en deze zou eerst recht vruchtbaar geworden zijn, indien hare lezingen zoo goed mogelijk gebruikt waren bij eene concordance. Maar wij zouden daarmee nog niet tevreden geweest zijn: de „Itala" en de citaten uit LXX of andere oude Grieksche vertalingen in N. T. en elders hadden er ook bijgevoegd kunnen zijn. 2° Weggebleven zijn de talrijke gissingen naar de van den Hebr. tekst afwijkende lezingen waaruit de Grieksche vertaling ontstaan is; zooals Schleussner ze uit de oudere werken geeft en er in de commentaren op het O. T. vele zijn te vinden. Er is eene onmiskenbare waarheid in de bewering van de auteurs, dat hiermede het karakter van het boek zou zijn veranderd. Inderdaad zou het althans eene zeer aanmerkelijke uitbreiding van den arbeid geweest zijn; maar nu wordt een woordenboek als van Schleussner een desideratum. De bewering dat wij eenig recht hadden te verwachten, dat de uitgevers op deze punten anders zouden beslist hebben dan zij hebben gedaan, zou van schromelijke ondankbaarheid getuigen; zij hadden het recht hunne taak te beperken; deze is reeds zwaar genoeg. Maar er zijn twee andere punten, waarop ik minder vrede kan hebben met hunne gedragslijn: 1° Bij de plaatsen uit de Hexapla ontbreekt de aanduiding van de Hebreeuwsche woorden die daar zoo vertaald zijn; wat een schromelijke last is voor den gebruiker. Trom heeft dit beter gedaan. Dezer dagen ter verklaring van תומיך in Ps. 16:5

zoekende uit te maken, wat de LXX met αποκαϑισϑων bedoeld hebben, trof mij het verschil tusschen het aantal der aanhaalde Hexaplaplaatsen: by Trom (Montfaucon) 4, bij Hatch and Redpath (Field) 8; maar gene leerde mij, dat op die 4 plaatsen in het Hebreewsch השיב staat; dezen dwongen mij alle plaatsen na te slaan; 2° er is geen gebruik gemaakt van de codices der Lucianus-recensie, waarvan Lagarde ons de eene helft gaf en de Complutensis ons de andere levert; hetzelfde wat wij ook missen in de Septuaginta-editie van Swete. En dit is te betreuren. Wanneer wij b. v. bij ἅπαξ naast 1 Sam. 17 : 39 bij Hatch en Redpath het teeken zien, dat het de vraag is, of ἅπαξ και δισ wel vertaling is van כפעם בפעם, dan is het van belang te weten, dat de recensie van Lucianus op 1 Sam. 3 : 10 deze Hebr. uitdrukking zoo vertolkt; maar de nieuwe uitgaaf leert ons dit niet. — De uitgave komt van den Clarendon-press te Oxford; daarmee is over het uitwendige genoeg gezegd. — Het zij den heer Redpath vergund, den zwaren arbeid dien hij, op den voorgang van Hatch en met anderer bijstand, ondernomen en tot dus verre gebracht heeft, tot een gelukkig eind te brengen. Hij zij overtuigd van de warme erkentelijkheid van velen, niet het minst der beoefenaren van het O. T.

Van het werk van A. Westphal, docteur en théologie, *Les sources du Pentateuque* is het tweede deel verschenen, getiteld *Le problème historique* [1]). Toen Kuenen in 1889 het eerste deel, getiteld *Le problème littéraire*, aankondigde (Th. Tijdschr. XXIII, 637 v.), gaf hij zijne verwachting te kennen, dat het den schrijver veel moeite zou kosten, de toen slechts uitgesproken stelling te bewijzen, dat de in den Pentateuch opgenomen oorkonden, hoewel in zeer onderscheiden tijd opgesteld en op menig punt met elkaar in strijd, toch zouden blijken een historisch karakter te hebben: aan de voornaamste verhalen over het grijs verleden — meende Dr. W. — werd juist door de verscheidenheid der zegsmannen zekerheid bijgezet. Het tweede deel logenstraft Kuenen niet. Eigenlijk handelt Dr. W. ook nu nauwelijks over de historische zekerheid der verhalen. De onderlinge verhouding van Bondsboek, Jahwist en Elohist, Deu-

1) Paris, Fischbacher, 1892. XXXVIII + 416 pages.

teronomium en Priestercodex, dát is zijn onderwerp. Nu en dan ontsnapt hem een woord over de historische waarde der berichten, maar dan behelst het niets dat op handhaving der geloofwaardigheid gelijkt. Zoo p. 11 „Les connaissances du Jéhoviste sont aussi fort rudimentaires. Il paraît ignorer que le nom de Jéhovah n'a été révélé qu'à Moïse et place, d'une façon toute naturelle, les Philistins au temps des patriarches". Dit oordeel doet zeker menigeen meesmuilen bij hetgeen onmiddellijk volgt: „Mais pour tout ce qui touche à l'histoire religieuse de l'humanité, quelle vue profonde et quelle sûreté!" Wat wij omtrent den Elohist — hier weer „second Elohiste" genoemd, terwijl het naexielische boek (P^2) „le premier Elohiste" heet — vernemen (p. 3), dat hij „parle de bonne source", is gemakkelijk gezegd, maar heeft niets van eene bewijsvoering. Deuteronomium is, volgens W., geheel afhankelijk van de oudere boeken (p. 42), de latere oorkonden evenzeer. Het eenige wat de Schrijver uitvoerig tracht te bewijzen is, dat de hoofdzaken der wetgeving in Deuteronomium van Mozes afkomstig zijn. Fel bestrijdt hij de meening, dat dit boek door den hoogepriester Hilkia geschreven of met diens medeweten in den tempel neergelegd zou zijn, om er kwansuis gevonden te worden. Zulk een schandelijk bedrog! Neen, het is stellig ouder dan Jezaja, opgemaakt naar zekere overleveringen uit den tijd van Mozes, is vergeten en toen wezenlijk gevonden. — Van al de bezwaren waardoor deze hypothese gedrukt wordt zij slechts één vermeld. W. meent, dat reeds Mozes centralisatie van den eeredienst gewild heeft. Maar ik vraag: centralisatie waar? Te Silo? te Bethel? of te Jeruzalem? Iemand die eenige waarde hecht aan de geloofwaardigheid der verhalen over de aartsvaders moest Bethel niet uit het oog verliezen. In waarheid kon het denkbeeld, dat Jeruzalem de eenige door Jahwe verkoren plaats der aanbidding was, in niemands hoofd opkomen dan eenigen tijd na den val van Samarië, dus na 722. Indien Dr. Westphals boek waarde heeft, dan ligt die in de zelfstandige studiën over de onderlinge verhouding der deelen van Deuteronomium, waarover hij het uitvoerigst is. Op meer dan één punt heb ik zeer groote bezwaren. B. v. dat Deut. 4 en 29, 30 eens een geheel is geweest, in stukken gesneden en tot twee redevoeringen verwerkt. Maar dit en andere punten

vereischen eene opzettelijke studie. Dr. W. heeft deze zijnen lezers niet gemakkelijk gemaakt. Terwijl wij gewoon zijn, dat Fransche werken, ook streng wetenschappelijke, zich aangenaam laten lezen, is dit met dit boek geenszins het geval. Reeds de voorrede is overladen en door talrijke noten aan den voet der bladzijden ontsierd; en deze leelijke en lastige uitwassen vinden wij schier overal; soms wordt in noten van een, twee bladzijden lang het onderwerp behandeld dat de tekst had moeten geven, soms staan er bestrijdingen van andere geleerden in, soms uitweidingen over bijzaken. Dr. W. heeft veel in en over den Pentateuch gelezen; hij tracht uit eigen oogen te zien, maar hij heeft de van alle kanten bijeengegaarde stof niet verwerkt; zij is hem nog veel te machtig. Het zou jammer zijn, wanneer iemand van zooveel ijver en kennis ons niet rijpere vruchten zijner studie gaf. Hij hebbe er de gelegenheid en — het geduld toe!

G. SCHUMANN begint zijn werkje *Die Wellhausen'sche Pentateuchtheorie in ihren Grundzügen dargestellt und auf ihre Haltbarkeit geprüft* [1]) met de stelling, dat die ontleding van den Pentateuch de gevaarlijkste klip voor het goddelijk gezag der Schrift is, en bewijst dit vrij uitvoerig, nadat hij de theorie zelve heeft uiteengezet (bl. 1—47); daarna wordt ze weerlegd (bl. 48—93), waarbij toegegeven wordt, dat de Pentateuch inderdaad uit drie deelen, een Jehovistisch geschiedboek, eene Deuteronomische wetgeving en een Elohistisch geschied- en wetboek, bestaat, wat zelfs het auteurschap van Mozes niet uitsluit; maar hierop staat de schrijver niet, als het werk maar erkend wordt uit den Mozaïschen tijd te zijn en den geest van dien tijd te ademen. Zoo geeft hij reeds meer toe dan met het zoogenaamd goddelijk gezag der Wet bestaanbaar is. Mij dunkt, Mozes heet bij rabbijnen en apostelen, in O. en N. T. de schrijver der Wet. Hoe durft Schumann dit in twijfel trekken? Is het hem te kras, aan Mozes de redactie toe te kennen van drie boeken die van elkaar afhankelijk zijn en dus vroeger moeten zijn geschreven? Hij heeft volkomen

1) Karlsruhe. 1892. Prijs *f* 0.80.

gelijk. Maar — die opteekening en samenvoeging in den Mozaïschen tijd te stellen is slechts zeer weinig minder kras.

Dr. BRUNO BAENTSCH gaf *Das Bundesbuch* Ex. XX 22—XXIII 33, *seine ursprüngliche Gestalt, sein Verhältniss zu den es umgebenden Quellenschriften und seine Stellung in der alt-testamentlichen Gesetzgebung* [1]). Aan het slot zegt hij, dat hij geene nieuwe, verrassende slotsommen heeft aan den dag gebracht. Dit is waarlijk zijne schuld niet. In hoofdzaak meenden wij te weten, welke plaats aan het „Bondsboek" in Israëls geschiedenis toekwam, en wij kunnen niet anders dan ons verheugen, dat wij deze kennis niet behoeven te niet te doen. Toch heeft Dr. Baentsch geen onnut werk gedaan met eene monographie aan dit belangrijk document der Oudheid te wijden. Integendeel. Hij geeft er menige juiste opmerking over ten beste en heeft daardoor onze kennis grondiger gemaakt, ook hier en daar gewijzigd. Het voornaamste hiervan is zeker wel de onderstelling, dat de naam „Bondsboek", die niet dan gebrekkig bij Ex. 20 : 22—23 : 33 past, oorspronkelijk gegeven was aan Ex. 34 : 10—26, hetwelk toen aan het verhaal der bondssluiting in Ex. 24 voorafging, en dat Ex. 20 : 22 vv. — in zijne oorspronkelijke gedaante — eerst elders gestaan heeft; Kuenen (H. C. O. I² 252 v.), die het eerst gegist heeft dat die wet van eene andere plaats door den Deuteronomischen bewerker naar den Sinaï is overgebracht, houdt het voor waarschijnlijk dat zij oorspronkelijk in het veld van Moab heette uitgevaardigd te zijn; Baentsch pleit voor Kades, en brengt hiervoor wichtige argumenten te berde. — Komen in den loop van het betoog verscheidene bijzonderheden van lexicographischen aard ter sprake, B. behandelt die uitvoerig; maar hij ziet wel eens mis; zoo zal hij reeds met het oog op Ruth 3 : 9 moeilijk kunnen volhouden dat אמה voornamelijk eene slavinbijzit beteekent; en met het oog op Ps. 86 : 16; 116 : 16, waar van eene אמה van Jahwe sprake is, kan onmogelijk worden toegestemd: es ist immer der geschlechtliche Gegensatz, der durch dieses Wort hindurchschimmert. — Geve Dr. B. ons nog menige zoo degelijke studie!

---

1) Halle a. S. 1892. Prijs 2.80 M.

Het Bondsboek vervult uit den aard der zaak eene belangrijke plaats in mijne rectorale rede, 8 Febr. j.l. gehouden, over *Oud-Israëls rechtswezen* [1]); maar, al heb ik de bijzondere bepalingen der oudste geschreven wetten niet uit het oog verloren, het was mij vooral te doen om de omstandigheden te beschrijven, waaronder zich het, eerst alleen gesproken, daarna van lieverlede ook geschreven, recht ontwikkeld heeft. Met „Oud-Israël" heb ik, zooals uit de rede blijkt, Israël vóor de Babylonische ballingschap bedoeld.

Deze redevoering heeft een tegenschrift uitgelokt, van J. VREDENBURG, moré en candidaat in de letteren, „*Oud-Israëls rechtswezen*" *en Prof. H. Oort* [2]), waarin ik op den titel word aangeduid als niet minder dan „de tegenwoordige woordvoerder der Moderne Bijbelkritiek in Nederland" — te veel eer! Hij belet den schrijver echter niet, op smalenden toon over mij te spreken en mij als een volslagen weetniet ten toon te stellen. In mij is dan meteen de geheele moderne bijbelcritiek te niet gedaan. Ik heb vooreerst schandelijk lichtzinnig bijbelplaatsen aangehaald en gebruikt, zonder mijne vertaling en verklaring te rechtvaardigen. Eén proefje van mijne onkunde! Deut. 23 : 19 v. (Holl. vert.; 20 v. Hebr. tekst) heb ik durven vertalen „van een broeder mag geen rente genomen worden, noch van geld enz., wel van een buitenlander." „Hoe dikwijls", wordt mij gevraagd, „is niet reeds gezegd en aangetoond, dat de Hiph'il van נשך niet beteekent *rente nemen*, maar *rente doen nemen*, d. i. rente betalen, zoodat in dit vers, naar de opvatting der rabbijnen, het verbod voor den Israëliet staat uitgedrukt, den Israëlietischen geldschieter rente te betalen, terwijl dat hem tegenover den niet-Israëliet die hem geld te leen heeft gegeven wél geoorloofd is!" Inderdaad, mijne onkunde ging zoover, dat ik dit nooit gehoord had, en mijne onbevattelijkheid is zoo groot, dat ik nog nauwelijks kan begrijpen, hoe een verstandig mensch zulk eene verklaring kan bedenken. Maar dat „hoe dikwijls" maakte indruk, en ik ging nazoeken. Toen vond ik, dat „Rasji" bij den tekst

---

1) Leiden. 1892. Prijs *f* 0.50.
2) Amsterdam. 1892. Prijs *f* 0.60.

aanteekent: „eene vermaning aan hem die te leen krijgt, geen rente te geven aan hem die te leen gegeven heeft, en daarna eene vermaning aan hem die te leen geeft (Lev. 25): gij zult uw geld hem niet op voorwaarde van rente geven.” Dezelfde verklaring wordt ondersteld in den *Sifré*, die aldus aanheft: „Hieruit leer ik dat dit een plicht is voor hem die te leen krijgt; maar waaruit volgt nu, dat het een plicht is voor hem die te leen geeft? Uit Lev. 25.” Na dit gevonden te hebben, geloof ik gaarne, dat bij menigen rabbijn het eerste deel der verklaring van „Rasji” wordt aangetroffen; ook, dat het tweede deel met de verwijzing naar Lev. 25 wordt weggelaten; zoo wordt de beschuldiging van onverdraagzaamheid tegen „de heidenen” en het meten met twee maten op zij geschoven. Maar daarmede is die verklaring niet gerechtvaardigd. Vs. 20 maakt, indien wij vertalen zooals de Heer V. wil, een wonderlijken indruk. „Aan een buitenlander zult (d. i. moet of moogt) gij rente betalen, maar aan uwen broeder zult (d. i. moogt) gij geen rente betalen, opdat de Heer uw God u zegene in al uw bedrijf enz.” Dát verbod behoefde wellicht niet door zulk eene heerlijke belofte ingescherpt te worden! Wij zullen ons, trots „de opvatting der rabbijnen”, maar houden aan de door mij voorgedragen vertaling, die de verordening op éene lijn zet met Ex. 22 : 24 en Lev. 25 : 36 v. — Verder wordt mij in de brochure, naar aanleiding van eene verwijzing naar de LXX in mijne rede, aan het verstand gebracht, dat er heel wat verkeerde vertalingen in de Septuaginta zijn te vinden, en naar aanleiding van eene vingerwijzing naar den Talmud, dat er veel belangrijks in die folianten staat. Het een en het ander was mij niet geheel onbekend. De schrijver eindigt met mij en mijnen „volgelingen” de Talmudische spreuk toe te voegen גמרא גמור זמורתא תהא. Het is niet beleefd, lieden die niets van den Talmud heeten te weten zoo af te schepen; daar mocht toch wel eene vertaling bij gegeven zijn! Want wat moet ik stumper daar nu uit maken? Inderdaad blijft mij dit ondanks alle inspanning een weinig een raadsel. A priori is waarschijnlijk, dat de woorden eene vermaning tot grondigheid behelzen; maar doen zij dit wel? Mijne helpers in dergelijke vragen zijn het onderling niet eens: Buxtorf in *Lex.* s. v. vertaalt het: doctrina absoluta et per-

fecta canticum est; Levy *Talm. Wörterb.* s. v.: lernst du eine Tradition so muss es ein Gesang sein, d. h. du musst ein vollständiges Wissen davon haben. „Rasji" op Sabb. 102 *b* zegt er van השמועה בזמירה בעלמא בלא צורך, d. i. „het is slechts wat in een lied gehoord wordt, zonder volkomenheid (of nauwkeurigheid)." Zóó kan de Heer V. het toch niet gemeend hebben! Het is anders de verklaring van geen klein man. Maar hoe kan גמרא aanduiden: de kennis? en hoe kan een lied het beeld zijn voor grondige kennis? Ik zou eer gissen, dat het spreekwoord wilde zeggen: iets goed te weten is een genot. Maar gissen doet missen, en ik ken den oorsprong van het woord niet, noch alle plaatsen waar het voorkomt. In elk geval is dit eene waarheid, wier ervaring ik den heer V. van harte toewensch.

Gaarne vestig ik de aandacht op de rede waarmede Dr. W. H. Kosters het hoogleeraarsambt alhier heeft aanvaard, getiteld *Het godsdienstig karakter van Israëls historiographie* [1]), waarin hij uiteenzet, hoe alle boeken des O. T.'s, met name de zoogenaamd historische, godsdienstige geschriften zijn; zoodat ook de deelen er van niet goed kunnen worden begrepen, tenzij men de godsdienstige drijfveeren der schrijvers bij het opstellen en der redacteurs bij de inlassching kent; soms ontleent een verhaal zijne godsdienstige waarde alleen aan het verband waarin het is geplaatst. Over de juistheid van enkele opmerkingen kan men verschillend oordeelen, en de vraag, of altijd zooveel opzet bij de rangschikking in het spel was, voor eene nog opene houden, zonder de hooge beteekenis dezer beschouwing in twijfel te trekken. Het zij Kuenen's opvolger langen tijd gegund, zooals hier, in diens voetspoor te treden en toch zijn eigen weg te gaan!

Van het geschrift van Prof. T. K. Cheyne *Jeremiah, his life and times*, in 1889 verschenen en in dit Tijdschrift (XXIII, 639 v.) door Kuenen aangekondigd, is eene Hollandsche vertaling, onder toezicht van Dr. G. Wildeboer, hoogl. te Gro-

1) Leiden. E. J. Brill. 1892.

ningen, in „de Godgeleerde Bibliotheek" opgenomen, onder den titel van *Jeremia in de lijst van zijn tijd* [1]). Van de vertaling wensch ik niet veel te zeggen; zij is niet in alle opzichten te prijzen: *onderbroken* en andere germanismen ontsieren haar. Ook kon de uitvoering smaakvoller zijn. Over het werk zelf wensch ik een paar opmerkingen te maken. Het is niet bloot een verhaal van Jeremia's leven, maar eene, soms zeer uitvoerige, bespreking der deelen zijner levensgeschiedenis. Gegroeid uit eene reeks leerredenen, laat het dezen oorsprong duidelijk zien door de stichtelijke of dogmatische uitweidingen, bij verschillende gelegenheden gemaakt. Merkwaardig is m. i. het boek vooral als proeve, hoe een geleerde als prof. Cheyne, opgegroeid in de Anglikaansche kerk, na eens van harte hare dogmen, ook hare schriftbeschouwing, gedeeld te hebben, zich hiervan door den invloed der kritische beschouwing steeds meer losmaakt. Hij neemt tegenover een profeet en diens geschrift eene vrije houding aan: erkent niet alleen, dat sommige gedeelten hiervan onecht zijn, maar is ook mijlen ver verwijderd van de oude opvatting van inspiratie. Zoo zegt hij onbewimpeld, dat het gezicht waarmede het boek opent eene litterarische fictie is, zoodat het wel weergeeft de overwegingen en gewaarwordingen van den profeet op den tijd toen hij het opstelde, maar niet wat in hem omging toen hij zich geroepen voelde als profeet op te treden. Ja, al de redevoeringen gehouden vóór het vierde jaar van Jojakim, toen deze vorst de rol van Jeremia's profetieën verbrandde, worden niet dan gebrekkig en gewijzigd weergegeven in de hoofdstukken die ze thans schijnen en heeten te bevatten. Ook is het zonneklaar dat Jeremia's voorspellingen niet vervuld zijn. Toch is het duidelijk, dat de geleerde schrijver nog verknocht is aan denkbeelden en voorstellingen, die hij zonder twijfel gaandeweg zal laten varen, ja waarvan enkele zeer waarschijnlijk nu reeds bij hem meer op den achtergrond getreden zijn dan toen hij dit werk schreef — evenals hij nu reeds niet meer alles zou willen onderschrijven wat hij daarin over de psalmen zeide. Zoo kan hij bezwaarlijk in allen ernst voor zijne rekening nemen de gelijkstelling van Jahwe met God, die hier en daar

---

2) Zonder jaart. Utrecht. Prijs *f* 2.75.

zeer sterk aan den dag komt, o. a. waar hij (bl. 42) Sefanja en Jeremia „dienaars van den *waren* Jahve" noemt. Dit kan iemand niet meenen, die zoo duidelijk erkent, dat tusschen de aanhangers der partij waartoe Jeremia behoorde en die der tegenovergestelde niet een verschil was als tusschen waar en onwaar, maar tusschen meer en minder waar. Doch de meening dat Jeremia's denkbeelden door den waren God, „den openbarings-God", ingegeven zijn, komt telkens voor den dag. Die zich openbarende God heet vaak de Voorzienigheid, en op hare rekening wordt allerlei geschoven, dat uit het oogpunt van waarheid en zedelijkheid niet door den beugel kan. Zoo wordt (bl. 52 v.) het feit vergoelijkt, dat Jeremia, toen hij zijne vroeger gehouden profetieën nadat de rol verbrand was opnieuw opschreef, er nieuwe trekken aan toevoegde en den kleur wijzigde. Hoe kon hij ook denken, dat dit aan lezers in volgende eeuwen moeilijkheid baren zou! „De Voorzienigheid heeft aan alles wat uit de pen vloeide van profeten en apostelen een gewicht bijgezet dat de schrijvers niet konden vermoeden." Lezen wij in plaats van „de Voorzienigheid": de gebrekkige inzichten der menschen, of, zachter uitgedrukt, de zwakheid van het godsdienstig leven van Jood en Christen, die maakte dat zij zich aan het gezag van een boek onderwierpen, dan is het zeker juister gezegd. Dat deze loop van zaken tot op zekere hoogte heilzaam, althans onvermijdelijk is geweest, zal geen verstandig beoefenaar der geschiedenis ontkennen; dat dus deze gebrekkige inzichten, met al wat er uit voortgevloeid is, zelfs de vervolging dergenen die vrijer over de Schrift dachten dan de rechtzinnige Joden en Christenen incluis, eene plaats ingenomen hebben en nog innemen in het Godsbestuur, is onloochenbaar. Maar wie de Voorzienigheid te hulp roept bij de bespreking van de vraag, of Jeremia goed deed met zijne redevoeringen, en daaronder het gezicht zijner roeping, sterk omgewerkt uit te geven, maar alsof ze vijf en twintig jaren geleden zoo gehouden waren, geeft aan die handelingen een glimp van lof dien ze niet verdient. Niet, dat wij Jeremia er hard om zullen vallen, maar uit deze zijne manier van doen volgt, dat hij — en hij is hierin niet anders dan een kind van zijn tijd — geen begrip had van wat wij letterkundige trouw noemen. — Het voor de aanhangers der oud-

kerkelijke beschouwing van Gods werkzaamheid onder Israël zoo netelig punt van het in den tempel door Hilkia gevonden wetboek wordt uitvoerig besproken. Bl. 112—114 worden een paar belangrijke getuigenissen bijgebracht, dat zulk een „vinden" van een goddelijk geschrift in Egypte niet ongewoon was. Hilkia wordt verdedigd tegen de beschuldiging dat hij bedrog zou hebben gepleegd: wat hij gedaan heeft was niet bedriegen; het was alleen maar „in den waan laten" (bl. 100). De Voorzienigheid gebruikt méer „den waan als middel tot opleiding van hare werktuigen"; „de illusie aangaande het auteurschap van Deuteronomium heeft eenige eeuwen geduurd, zonder, naar wij met allen eerbied mogen (voor)onderstellen, schadelijken invloed te hebben geoefend op de Kerk" (bl. 101), en hoe het zich ook toegedragen hebbe met dat vinden, „in ieder geval kan men zeggen, dat de Voorzienigheid waakte over de boekrol en bewerkte dat zij op het juiste oogenblik aan het licht werd gebracht" (bl. 97). Wat de zinsnede beteekent die hierop volgt: „Zelf echter deel ik deze beschouwing niet, maar ontvouw haar om de verbeelding van den lezer te hulp te komen", vat ik niet; maar moet prof. Cheyne zelf niet erkennen, dat zulk spelen met de Voorzienigheid hoogst bedenkelijk is voor ons zedelijk oordeel? Inderdaad zou meer dan één zaak anders door hem beoordeeld zijn, indien niet menig stuk van de kerkelijke schriftbeschouwing, de beschouwing der „geestelooze en onsympathetische theologen" (bl. 49), bij den schrijver was achtergebleven. Hij betuigt en betoogt zoo vaak dat de kritische beschouwing geen kwaad doet aan vroomheid, dat hij onwillekeurig meer apologeet moet zijn dan hij zelf wenscht, en de apologeet kleurt zonder het zelf te willen. Iemand die zegt (bl. 117): „David beantwoordde lang niet aan de ideale voorstelling die men zich later van hem gevormd had, omdat hij geen Heilige Schrift had tot richtsnoer van zijn leven; terwijl de gemengde gevoelens van vrees, liefde en hoop, in Jozia ontwaakt door het lezen van Deuteronomium, te allen tijde weder tot een vuurgloed konden worden aangeblazen door de overdenking van dat geïnspireerde boek", en die (bl. 130) Deuteronomium „Gods woord" noemt, is niet de onpartijdigste beoordeelaar van dat geschrift, en zeker meer geneigd, het schoone er van op te merken, dan de voor

godsdienst en zedelijkheid hoogst bedenkelijke zijde van datzelfde boek te zien. Zou hij aan Deut. 30 : 11—14, dat groote beginsel van het legalisme, recht doen weervaren? Inderdaad wordt *Deuteronomium* in Cheyne's werk veel te hoog gesteld. En dit is het eenige bijbelboek niet, waaraan te veel lof wordt gegeven. Van *Klaagliederen* wordt (bl. 239) niet minder dan dit gezegd: „Is in de geheele wereld zulk een tweede geschrift (lees: een tweede geschrift, aan dit gelijk) te vinden?" Indien deze vraag ontkennend moet beantwoord worden, dan is de wereld in dit opzicht niet rijk.

Maar genoeg! Het was m. i. de moeite waard, deze eenzijdigheden in dit boek van Cheyne aan te wijzen, juist omdat het een boek van Cheyne is, een man van wien wij zooveel kunnen leeren en die ook in dit werk zoovele voortreffelijke dingen gezegd heeft. Wij zijn vast overtuigd, dat hij zelf den ouden zuurdeesem steeds meer uitzuivert en dat hij zijne lezers, ook die der vertaling, helpt dien uit te zuiveren. — Dit was reeds opgesteld, toen de geachte schrijver mij toezond eene uitvoerige bespreking van Drivers *Introduction to the old Testament literature*, door hem in den *Expositor* van Febr., Maart en April van dit jaar geplaatst. Zij is zeer merkwaardig. Bij grooten lof aan den auteur gegeven, verheelt Cheyne niet, dat hij hem veel te angstvallig vindt: hij gaat niet ver genoeg in zijne kritiek, vreest blijkbaar te zeer, aan het geloof schade toe te brengen. Geen nood, meent Cheyne. Men moet zonder eenige vrees kritiek oefenen; alleen wanneer men dit doet en daarmee het geloof in den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest verbindt, is men veilig. Ook bij de erkenning dat het vierde evangelie niet van Johannes is, kan een godsdienstig theoloog met hart en hoofd onverzwakt geloof hebben in de onvergelijkelijke natuur en het goddelijk middelaarschap van J. C. De boeken des O. T. zijn alle geïnspireerd — Esther wellicht uitgezonderd — maar het eene is meer geïnspireerd dan het ander; van *Kronieken* is het geïnspireerd gehalte slechts klein; toch blijft de waarheid van Hebr. 1 : 1 onaangetast. — Blijft ze inderdaad? Mij dunkt, de vrees van de behoudende critici voor den invloed der kritiek op de dogmatiek is zeer gewettigd. Heel wat dogmen worden voor natuurlijke inkleeding van „faith" aangezien, die niets zijn dan

een „belief", waarbuiten „the faith" even gezond, of liever veel gezonder, kan zijn als buiten het „historical belief", waarvan Cheyne zoo kloek betoogt dat velen het ten onrechte voor een onmisbaar bestanddeel van „the Christian faith" houden.

Ik mag van prof. Cheyne hier geen afscheid nemen zonder met een enkel woord gewaagd te hebben van zijn laatste werk *The origin and religious contents of the Psalter* enz. (London 1891), een boek waarin hij reeds veel verder gaat in het breken met de traditie dan in zijn *Jeremiah*. Intusschen, de rijke inhoud van dit belangrijk boek eischt eene opzettelijke bespreking.

In Alfred Rahlf's werk עני *und* ענו *in den Psalmen* [1]) zijn eigenlijk twee onderwerpen behandeld: 1° wordt betoogd dat Ps. 22, 25, 31, 34, 35, 38, 40, 69, 71, 102, 109, die waarin עני en ענו het meest voorkomen, van éénen, naexielischen, schrijver zijn; 2° wordt de beteekenis van beide woorden onderzocht. Het eerste is m. i. ten eenen male mislukt. Wij moeten opkomen tegen de methode die R. hier aanwendt. Hij maakt tabellen van de woorden die in meer dan twee of in twee dezer psalmen voorkomen, en teekent aan, hoe dikwijls ze in andere psalmen gevonden worden; dan van de denkbeelden die deze psalmen gemeen hebben. Wel bewijst elk dezer punten niet veel; „maar", meent hij, „het zwakke wordt door vereeniging sterk". Zeer waar; maar tienmaal nul geeft nul en niets meer, en onder de argumenten komen verscheidene voor die volmaakt niets bewijzen. Rahlf laat weg, hoe vaak een woord elders dan in het psalmboek staat, omdat dit „een eigen stijl heeft". Heeft het? Wat baat het, te tellen, hoe vaak een zoo gewoon woord als אביון in deze psalmen en in de andere wordt aangetroffen? Of אלהי of אנחה of menig ander der hier aangehaalde? Ik vermoed, dat de vergelijking van elke andere groep psalmen waarin ongeveer hetzelfde onderwerp wordt behandeld: koningspsalmen, boeteliederen, historische zangen, wetverheerlijkingen, tot dezelfde slotsom zal leiden, nl. dat eenige woorden daarin betrekkelijk meer zullen voorkomen dan in de andere psalmen; zijn ze

1) Göttingen, 1892. 100 Bll.

daarom van denzelfden dichter? De argumentatie van R. geeft door haar omvang den schijn van kracht, meer niet. Ps. 71, erkent hij zelf, S. 28, is aan 22 en 31 ontleend en mag dus niet meegeteld worden. Intusschen laat hij den psalm in de bewijsvoering meedoen. Als algemeen bewijs voor de gelijkheid van auteur geldt: „Zij zijn geene „schwächlichen Machwerke, sondern Ausdrücke einer tiefen Empfindung" — dus hebben wij hier met „eine ganz eigentümliche Persönlichkeit" te doen. NB! de auteur van twee alphabetische reeksen vrome zinsneden als Ps. 25 of 34 eene eigenaardige persoonlijkheid! Zulk werk kunnen immers in elken tijd dozijnen menschen leveren. — In het tweede deel van zijn boek onderzoekt R. nauwkeurig de beteekenis der beide woorden in de door hem uitgekozen psalmengroep, en komt tot de slotsom dat עני den nooddruftige, den kleine naar de wereld, aanduidt, maar min of meer godsdienstig gekleurd, ענו den mensch die zich voor God buigt, den deemoedige — wat ook het tot dus ver gangbare gevoelen is. De overige psalmen worden slechts vluchtig behandeld, maar leiden tot dezelfde slotsom. Over de partij of richting der ענוים wordt het een en ander in het midden gebracht, dat juist is, maar niet nieuw. Jammer is het, dat de ijverige geleerde zich in zijne onderzoekingen zoo heeft laten binden door de gewaande eenheid van auteur in eenige psalmen, en niet liever het gebruik der beide woorden in alle psalmen gelijkelijk tot voorwerp zijner nasporingen heeft gemaakt; de slotsom zou wel dezelfde zijn geweest, maar hij zou waarschijnlijk bewaard gebleven zijn voor hangen aan bijzaken en toevalligheden, waaraan hij zich nu soms schuldig maakt; door b. v. te willen uitmaken, waarom in elk geval de *kere* en de *ketib* in de schrijfwijze van ענים en ענוים uiteenloopen. Ook zou hij zich dan misschien niet afgemaakt hebben van Ps. 9 en 10 met een „Mit Psalm 9/10 demonstriere ich nicht gern, weil er nicht in dem ursprünglichen Gestalt erhalten ist" (S. 90). Ja, het is lastig, als de plaatsen zich niet voegen willen naar eene meening van den auteur! Geve Dr. Rahlf ons nog vele vruchten van zijn ijver!

Friedrich Schwally, van Strassburg i. Els., gaf een boek, aan de nagedachtenis van Vatke en Kuenen gewijd, getiteld

Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi [1]), een in menig opzicht voortreffelijk werk. Schrijver heeft zich bepaald tot het verzamelen, rangschikken en verklaren van al wat Joodsche geschriften over het onderwerp leveren, zonder te trachten, wat op het oudste tijdvak betrekking heeft uit het geloof en de gebruiken van andere volken op te helderen; het een te vergelijken en het ander niet scheen hem willekeurig toe; volledig alles te verzamelen wat op het onderwerp betrekking heeft was hem eene te zware taak. De stof is verdeeld in drie hoofdstukken en getiteld: het oude geloof, de oplossing van het oude geloof, het nieuwe geloof in den tijd der Maccabeën en van Jezus Christus. — De Talmudische berichten worden niet behandeld, hoewel deze over het volksgeloof ook van vroeger tijd eenige belangrijke inlichtingen geven, maar overigens is, voor zoover ik zie, uit alle bronnen geput wat er in is. Ik geloof, dat S. den gang der zaak over het geheel zeer juist heeft voorgesteld; met name komt het mij voor, dat hij in § 23 vv. naar waarheid heeft uiteengezet, hoe het oude geloof in de Onderwereld is te gronde gegaan door de ontwikkeling van het Jahwisme. Ook blijkt hij tot mijne vreugde afkeerig te zijn van het denkbeeld, dat het Parzisme in dit opzicht invloed van eenige beteekenis heeft gehad op het Judaïsme. Maar waarom zich dan niet krachtiger verzet tegen het tweede deel der achtste lezing in Cheyne's *The origin and religious contents of the Psalter*, waarin de geleerde schrijver m. i. aan het Mazdeïsme veel te veel invloed op het Judaïsme toekent? Eéne vraag slechts over dit moeilijk onderwerp! Welk bewijs is er, dat het Mazdeïsme in eenig opzicht van belang de ten westen van den Tigris heerschende beschaving, de Assyrisch-Babylonische, gewijzigd heeft? Dat althans het geloof aan opstanding, zooals het bij de Joden is ontstaan, verklaard kan worden uit oud-Israëlietische denkbeelden zelve, leert Schwally duidelijk genoeg. — Wanneer S. bl. 52 eene verklaring tracht te geven van de gewoonte om de lijken te begraven, zoekt hij dan niet in de diepte wat op de oppervlakte ligt? Dat een lijk hoe dan ook verwijderd moet worden,

1) Giessen, 1892. M. 5.

behoeft geen betoog. — Een paar punten van het hier gegeven geheel waren reeds door den schrijver behandeld in *Zts. f. d. a. t. W.* X en XI. — Laat ik hem en elk die aan dit onderwerp zijne aandacht wijdt opmerkzaam maken op hetgeen van latere Joodsche gebruiken bij sterven en begraven te vinden is in een boekje van rabbi M. Schuhl, *Superstitions et coutumes populaires du judaisme contemporain*, Paris, 1882, (Th. Tijdschr. XVIII, 118) en in *Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben*, van Dr. D. Joël, Breslau, 1881 en 1883 (Th. Tijdschr. XVI, 108 vv., XVII, 500). Met warmte zij de inhoud van Schwally's boek ter overweging aanbevolen.

Voorloopig kan ik niet meer doen dan de aandacht van belangstellenden vestigen op eene verhandeling van Dr. G. Bickell, getiteld *Kritische Bearbeitung der Proverbien. Mit einem Anhange über die Strophik des Ecclesiasticus*, voorkomende in *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes*, Bd. V. De geleerde vorscher naar regels der Hebreeuwsche poëzie poogt hierin voornamelijk de theorie te staven, uitgewerkt in zijne talrijke geschriften en verhandelingen, die opgesomd zijn in de tweede uitgaaf van Kuenens H. C. O. III — waarvan de eerste afgedrukte vellen vóor mij liggen — en de daar vermelde verstrooide opstellen o. a. in *Zeitschr. f. Kath. Theologie* 1885—1886. Hier geeft hij het geheele boek *Spreuken*, zooals hij meent dat het metrisch en in strophen gedeeld moet gelezen worden; daarenboven in de daaraan voorafgaande bladzijden eenige opmerkingen over de samenstelling van het boek. Kuenen, in de aangehaalde plaats, verwerpt het stelsel zeer beslist. Ik heb mij nog niet aan eene opzettelijke studie er van gewaagd en kan de zaak dus niet zelfstandig beoordeelen.

Eene uitvoerige bespreking en beoordeeling van een Hebreeuwsch woordenboek past meer in een litterarisch dan in een theologisch tijdschrift; maar daar de meeste beoefenaars van het Hebreeuwsch theologen zijn, is het dezen wis niet onaangenaam, dat zij hier op een woordenboek opmerkzaam gemaakt worden, hetwelk wel eenige kans heeft het veel gebruikte van Gesenius, ook de hiervan door Mühlau en Volck bezorgde

uitgaven, te verdringen. Uitgekomen is reeds eenigen tijd geleden *Hebräisches Wörterbuch zum alten Testamente* von Dr. C. Siegfried und Dr. B. Stade, erste Abtheilung [1]); de tweede, waarmede het volledig zal zijn, wordt spoedig verwacht. Wat het behalve een Hebreeuwsch woordenboek bevatten zal, vermeldt het vervolg van den titel: *Mit zwei Anhängen 1. Lexidion zu den aramäischen Stücken des A. T.es; II. Deutsch-hebräisches Wörterverzeichnis.* Het werk onderscheidt zich in meer dan éen opzicht van Gesenius: 1° Ontbreken hier vergelijkingen met andere Semitische talen. Dit is geen verlies. Hoeveel nut die vergelijkingen ook hebben aangebracht en hoeveel wij nog vooral van het Assyrisch verwachten, er is door overijld en oppervlakkig vergelijken zooveel kwaad gesticht, dat tijdelijke onthouding te dezen aanbevelenswaardig is. Het woordenboek predikt op die manier nadrukkelijk den vaak verwaarloosden regel: verklaar zooveel mogelijk de oudtestamentische woorden uit het O. T.; 2° erkennen de bewerkers veel vaker dan hunne voorgangers hunne onkunde: bij vele woorden vindt men éene of meer plaatsen aangehaald met de aanmerking dat de tekst waarschijnlijk of zeker bedorven is, dikwijls met vermelding van eene gelukkige conjectuur. Naar tal van hedendaagsche schrijvers wordt verwezen, in wier werk men de rechte verklaring van een woord kan vinden. Dat de auteurs hierin niet naar vaste regels te werk gingen, spreekt vanzelf. Wie kan zulke regels maken, zelfs denken? Ieder zelfstandig beoefenaar van de taal zou het hier en daar anders gedaan hebben. Dat is onvermijdelijk; 3° en dit is het voornaamste — de inrichting van sommige, vooral van de omvangrijke artikelen, is juister dan in andere woordenboeken. Gaarne erken ik, in de weken dat ik het woordenboek gebruikt heb, er veel uit geleerd te hebben, hoewel ik het er vaak niet mede eens was of iets miste. Eén doorloopend desideratum heb ik. Met leedwezen miste ik bij elk woord de vermelding der daarmee etymologisch samenhangende woorden, wier vergelijking toch voor eene zelfstandige bestudeering der beteekenis onmisbaar is. De rangschikking der woorden onder den stam moge veel tegen hebben, vooral om de onzekerheid van vele afleidingen, zij

1) Leipzig. Veit en C°. 1892. Prijs van het geheel 15 Mark.

heeft toch ook iets vóor, en dat voordeel wordt bewaard door de vermelding der derivata achter elk woord, zooals Mühlau en Volck ze geven. En dan nog eene vraag: Waarom niet meer gebruik gemaakt van den nieuw-Hebreeuwschen woordenschat? er naar verwezen althans? Eén voorbeeld. Op טפש vinden wij alleen: „Ps. 119 : 70 † = feist sein, stumpf, hilflos sein, vgl. Ols. z. St." Nu, Olshausen heeft over de beteekenis niet anders dan „nur hier, aber sicher s. v. a. *feist*, d. h. fühllos, *sein*" en haalt dan eenige plaatsen aan waaruit blijkt, dat *vet* overdrachtelijk voor *gevoelloos* staat; maar dit neemt het gevoel van onzekerheid niet weg, dat ons bevangt tegenover dit *ἁπαξ λεγομενον*. Welnu, de enkele mededeeling dat טפש in het n.-hebr. een gewoon woord is voor *dom* zou den lezer gerust stellen. — Mogen de kloeke bewerkers ons ras het tweede stuk geven.

Nadat dit Overzicht was gezet, verscheen *The Jewish Quarterly Review* N° 16, waarin de in N° 15 (zie boven) aangekondigde levensbeschrijving van Rev. Wicksteed is geplaatst. Zij is met groote kennis van zaken en warmte geschreven. De N. Rott. Courant van 30 Juli, 2, 4, 6 Aug. bevat er eene vertaling van.

H. O.

CHRISTOLOGISCHE BESCHOUWINGEN.

IV.

DE CHRISTELIJKE HOOP.

Van oudsher heeft men met meer vertrouwen de raadselen van het graf te gemoet gezien, wijl men de overtuiging had, dat Jezus zou zijn opgestaan en aldus over den dood had gezegepraald. Het is zeker niet noodig de daarop betrekking hebbende nieuw-testamentische overleveringen aangaande eene verrijzenis uit het graf en eene hemelvaart van Jezus hier aan eene critiek te onderwerpen. Alleenlijk worde daaromtrent opgemerkt, dat de rechtzinnigen die critiek voor hun geloof ten onrechte vreezen. Er is hun immers enkel aan het feit van het herleven van Jezus ten aanschouwe zijner discipelen niet gelegen, wel echter aan hetgeen dat feit moet waarborgen en bewijzen. En hoe weinig kan nu, stel dat zij welgestaafd ware, zulk eene in het grijs verleden eenmaal voorgevallen gebeurtenis bewijzen? Wat Gods zoon zou hebben vermocht, toen hij het graf verliet en bewees den dood te sterk te zijn, waarborgt aan ons zondige stervelingen geenszins hetzelfde vermogen. Evenmin is het bloote feit, dat Jezus weder levend werd, reeds een bewijs, dat er een hemel is; het wordt eerst een bewijs daarvoor door het getuigenis van den herleefde aangaande de plaats, waar hij vertoefde en die, waarheen hij zou gaan. Zoo had men echter ook, zonder dat men hem zag opvaren, het vleesch geworden Woord, dat alle dingen van eeuwigheid af had gezien, op zijn getuigenis kunnen en moeten gelooven. Zelfs de kras materialistische theorie, dat 's menschen onsterfelijkheid wordt verzekerd, doordien zijn lichaam bij het ge-

bruik van het getranssubstantieerde brood met het hemelsche lichaam van Christus wordt gespijzigd en alzoo de natuur van dat lichaam aanneemt, zelfs die krasse theorie is nog logischer dan deze zeer onlogische rationalistische beschouwing, waarbij het wonder der verrijzenis eigenlijk overtollig, louter eene tegemoetkoming is aan het trage begrip der menschen. Daarentegen ligt de wezenlijke waarde van het geloof aan Jezus' opstanding voor de rechtzinnig geloovigen in de zekerheid, dat waar hij is ook zij eenmaal zullen komen. Hun bewijs daarvoor is het mystiek gevoel van hunne gemeenschap met hem. Inderdaad hebben dus de dood en het daarop gevolgde herleven van den Christus deze beteekenis voor hen, dat zij de symbolen zijn van den dood en het herleven van allen, die door het geloof met hen één zijn geworden en dus door Gods genade in al het zijne deelen. De gevolgtrekking ligt voor de hand.

Met het oog op de groote beteekenis van het vraagstuk der onsterfelijkheid zal het niemand bevreemden, dat wij ook dat in den kring onzer beschouwingen moeten trekken, wanneer wij een overzicht verlangen van de waarde, die eene christologie tegenwoordig kan hebben. Want, hoewel het geschiedkundige feit van Jezus lichamelijke opstanding wegvalt, toch blijft het evangelie steeds de bron van eene geloofsverzekerdheid, welke vrijwaart voor de verschrikkingen des doods, daar ons in de gemeenschap met Jezus een steunpunt is geschonken, waardoor zelfs de onzekerheid van het zijn of niet zijn hiernamaals veilig wordt doorstaan.

Aan het einde dezer verhandeling zal dit opzettelijk worden aangetoond. Hier beroep ik mij voorloopig er op om te waarschuwen, dat de waarde der persoonlijke onsterfelijkheid niet worde overschat, en om tot een zoo mogelijk geheel onbevangen onderzoek aan te sporen. Die onbevangenheid ontbreekt dikwijls maar al te zeer. Velen dunkt het aanstonds gebrek aan godsdienstig gevoel te verraden, indien men op het stuk der persoonlijke onsterfelijkheid twijfelingen voedt. Zij zien in elke poging, om hetgeen men hiernamaals kan hopen, tot bescheidener afmetingen terug te brengen, een aanval op het christendom. Velen is het verlangen naar den hemel zoo tot een hartstocht geworden, dat zij niet in staat zijn tot onpartijdig oordeelen. Het moet echter duidelijk zijn, dat een waar-

lijk godsdienstig mensch hier, waar het zaken geldt, die 's menschen kennis te boven gaan, die hij afwachten moet, eene zoodanige houding behoort aan te nemen, dat hij hoopt en zich verblijdt in het vooruitzicht op hetgeen de goddelijke Voorzienigheid hem ook na het lichamelijk bestaan nog wil schenken, maar dat hij ook, indien de verwachting, welke hij van het hiernamaals koestert mocht verflauwen of te niet gaan, die teleurstelling moedig draagt, God dankende voor het goede, dat hem in dit leven te beurt valt. Bovendien is het denkbeeld van persoonlijke onsterfelijkheid niet enkel vertroostend, sterkend en aan het zedelijke leven bevorderlijk. Het geheimzinnig gebied des doods heeft ook van oudsher aanleiding gegeven tot vrees, welke dikwijls een voor waarachtige godsdienst en zedelijkheid zeer verderfelijk overwicht over menige ziel heeft verkregen. Het is slechts al te verklaarbaar, dat men tegenover het onbekende gesteld, niet wetende wat eigenlijk het leven is en aan welke voorwaarden het is gebonden, zich wel eens schrikwekkende mogelijkheden voorspiegelt en zich zelven en anderen daarmede beangstigt. Maar des te ernstiger moet dat worden tegengegaan. Met erkentelijkheid moet gebruik worden gemaakt van de krachtige hulp der wetenschap om door klaarder inzicht in de onmogelijkheid van hetgeen men vreest van zijnen angst verlost te worden. Men bewijst allen een weldaad, wien men het duidelijk maakt, hoe menig schrikbeeld, dat de menschen zich hebben geschapen, geheel onbestaanbaar is (noemen wij o. a. de rondspokende schimmen, de booze geesten, den vleeschelijken duivel en de hel). Men handelt onverantwoordelijk als men het geloof aan dergelijke verschrikkingen laat voortwoekeren of zelfs poogt levendig te houden.

Al te vaak wordt dat gedaan uit eene verkeerd geplaatste zorg voor het behoud van in nauw verband daarmede staande liefelijke droombeelden of heilzaam geachte tuchtmiddelen. Zoo heet het bijv. verlies, dat men niet langer zou gelooven aan de opstanding des vleesches, aan het wederzien der gestorvenen na den dood, aan de beschermende macht van de zielen der overledenen over de levenden, aan hunne voorbede, enz. Het wordt schade geacht, dat men zou moeten afzien van de belooningen des hemels en van de straffen der hel. Schijnbaar verlies en schade, is dat echter winst. Niet alleen omdat het

openbaar worden van eene dwaling niet anders dan eene winst kan zijn, maar omdat het openbaar worden van deze dwaling in het bijzonder zeer zeker eene gezondere levensopvatting en een geruster sterfbed verschaft. Men zegt dan ook wel eens van hen, die dit hebben begrepen, dat zij een gemakkelijk geloof hebben, — wel een bewijs, dat men zelf de verouderde geloofsvoorstellingen gevoelt als een druk. Men behoeft dien druk aan anderen waarlijk niet op te leggen in het belang hunner zedelijkheid, want eene waarachtige zedelijkheid kan door de motieven van zinnelijkheid en vrees slechts worden benadeeld. Verontwaardiging over deze verkeerde bezorgdheid voor de deugd van anderen, gaf aan de pen van eenen Tolstoï de kracht, waarmede hij juist op religieuze gronden het onsterfelijkheidsgeloof heeft bekampt.

In een strijd daartegen worde echter maat gehouden. Niets is zoozeer te vreezen als de platte wereldbeschouwing, die slechts wil weten van „eten en drinken, want morgen sterven wij." Ook vergete men nimmer, dat de menschelijke geest niet ledig kan blijven en dat daarom zij, wien men verbiedt zich redelijke en goede voorstellingen van het hiernamaals te scheppen, het eerst blootstaan van eenen zekeren onbestemden angst en zich in hunne sceptische gemoedsgesteldheid tegen de mogelijkheid van allerlei bijgeloovige denkbeelden niet verdedigen. Derhalve verdient het geenszins afkeuring, zoo men zijne blikken verder richt dan het bekende leven en eene hoop koestert gelijk van ouds de christelijke hoop is geweest. Juist het schoone, dat wij hopen, zal ons behoeden voor angst bij de gedachte aan het hiernamaals. Als het ledige in ons voorstellingsvermogen is aangevuld, vindt de onbepaalde vrees daar geene plaats meer. Het is dus onze plicht, ten opzichte van het onsterfelijkheidsvraagstuk de waarheid zooveel mogelijk nabij te komen.

Als bepaaldelijk verouderd moeten wij het geloof aan de opstanding des vleesches en aan een plaatselijken hemel en hel, alsmede de leer der zielsverhuizing beschouwen. Onhoudbaar is voorts het denkbeeld, dat's menschen ziel nog zou kunnen zien zonder de oogen, hooren zonder het gehoor, denken en gevoelen zonder het hoofd, genieten of lijden zonder de zinnen. Onhoudbaar is dat ook voor eenen verdediger van

eene dualistische beschouwing van het menschelijke wezen en van de onderstelling eener afzonderlijke substantie van den geest nevens de materie. De onderzoekingen bijv. van Helmholtz aangaande het mechanisme van het zien en het hooren stellen het, voor zoover de gezicht- en gehoorgewaarwordingen betreft, buiten allen twijfel, terwijl hoeveel er ook in de functiën van de centrale organen van het zenuwstelsel duister moge zijn, veler nasporingen dienaangaande toch wel zooveel aan het licht hebben gebracht, dat een onverbrekelijk verband tusschen den bouw van het menschelijk lichaam en de wijze waarop de gewaarwordingen tot voorstellingen en begrippen worden verbonden en nawerken, als gevoelens en instincten, tot de hoogste waarschijnlijkheid is verheven. Men moet dus, tegelijk met de gedachte aan lichamelijk opstaan en aan zielsverhuizing, het denkbeeld laten varen, dat de mensch na den dood zich zelven gelijk zal blijven in zijne wijze van denken en gevoelen en gewaarworden. Het sterven brengt een volslagen ommekeer in het menschelijke bewustzijn te weeg, zoodat het, indien niet individueel te gronde gaat, toch tot onkenbaar wordens toe wordt veranderd. De mogelijkheid van een individueel voortbestaan der menschelijke ziel is evenwel niet uitgesloten, en ook als men het dualisme verwerpt en geene geestelijke werking zonder materieel substraat bestaanbaar acht, dan kan men meer dan eenen materieelen grondslag aanwijzen, waarop het menschelijke bewustzijn na den dood zou kunnen rusten, zonder dat de herinnering aan hetgeen voorheen ondervonden is door de verandering afgebroken zou behoeven te worden. Ik zou niet weten, waarom het op het standpunt onzer tegenwoordige wetenschap onmogelijk geacht zou moeten worden, dat de mensch zich na zijnen dood bewust bleef als dezelfde persoonlijkheid, die dan tot eenen hoogeren bestaansvorm zou zijn opgeklommen. Zeer ten onrechte heet het, dat de natuurwetenschap geene plaats zou over laten voor het geloof aan de eeuwigheid en onsterfelijkheid van den mensch. Door hare vele ontdekkingen van grenzelooze met ontelbare werelden bevolkte ruimten en voorheen onbekende krachten en betrekkingen tusschen de dingen, heeft die wetenschap integendeel een overwijd veld geopend voor dat geloof. Vele natuurkundigen en wijsgeeren, 't zij genoeg slechts Flammarion,

Fechner en Zöllner te noemen, hebben niet geschroomd dat veld te ontginnen. Er doen zich bijna onbeperkte reeksen van mogelijkheden op. Zonder de haar geoorloofde grenzen te buiten te gaan heeft de fantasie eene ruime keuze om te komen tot hetgeen haar het waarschijnlijkst voorkomt of de bevredigendste beschouwing van het leven toelaat: veel ruimer keuze inderdaad, dan waarover de middeleeuwsche kerkleeraars en dichters beschikten. Mogelijk is de persoonlijke onsterfelijkheid gewis, hetzij onvoorwaardelijk op andere hemellichamen of buiten de voor ons alleen kenbare tridimensiaire ruimte, 't zij voorwaardelijk als de vrucht van eene bijzondere ontwikkeling van nu nog slechts in beginsel aanwezige geestelijke functiën.

Mogelijkheid is echter nog geene waarschijnlijkheid. Om het recht te hebben tot het koesteren van eene geloofsovertuiging heeft men dan ook nog iets meer noodig dan de verzekerdheid, dat hetgeen men zich voorstelt mogelijk is. Men moet weten, dat die geloofsovertuiging boven de daar tegenover gestelde beslist de voorkeur verdient. Waar men, zooals hier, zich beweegt op een gebied, dat geene gelegenheid geeft om tot volstrekte zekerheid te komen, en men voortdurend slechts door mogelijkheden omringd blijft, mogen, meer dan anders het geval is, niet alleen de logische maar ook aesthetische en ethische motieven bij de beslissing gewicht in de schaal leggen. Maar deze moeten dan toch duidelijk spreken ten gunste van het ééne boven het andere. Is dat nu het geval, als de beslissing moet vallen vóór of tegen de persoonlijke onsterfelijkheid, d. i. t. z. overeenkomstig het voorafgaande, vóór of tegen het bestaan van eene zoodanige continuïteit van het bewustzijn des menschen na zijnen dood, dat het, hoewel anders van hoedanigheid dan voorheen, toch het bewustzijn van denzelfden persoon mag heeten? Men wil de persoonlijke onsterfelijkheid bewezen hebben op drieërlei bewijsgronden: analogische, metaphysische en teleologische. Wij willen deze achtereenvolgens beschouwen.

De analogie kan uit den aard der zaak slechts een waarschijnlijkheidsgrond, geen eigenlijk bewijs opleveren. Men beroept zich van oudsher op de ontwikkeling van de zaadkorrel tot plant, van het ei tot vogel, van de rups tot kapel om te doen gevoelen, dat ook de gestorven mensch kan herleven in eene andere en betere gedaante. Dit argument is niet

zoo zwak als het schijnt. Het is belangrijk uitgebreid en heeft veel aan kracht gewonnen door de latere ontdekkingen op het gebied der natuur. Deze hebben aan de van oudsher opgemerkte analogiën nieuwe toegevoegd, als van de planeten en andere hemellichamen met onze aarde en van vele verschijnselen in de anorganische met die in de organische natuur. Zooals het tegenwoordig met de natuurkennis staat, wordt men gedrongen te besluiten tot het bestaan van wezens, van openbaringsvormen van den geest hooger dan de mensch. Men weet, dat de aarde een uiterst klein gedeelte van het heelal is en dat toch op geen ander hemellichaam de voorwaarden worden aangetroffen, waaronder de mensch bestaat. Wie over dat feit nadenkt, kan niet meenen, dat de menschen de eenige geestelijke wezens zouden zijn. Men is bekend met eenen verwonderlijken samenhang en samenwerking van het schijnbaar afzonderlijk bestaande, wat zich niet slechts in de organische maar ook in de anorganische natuur vertoont. Met het oog daarop kan men niet meenen, dat er een doelloos, planloos, ongezien en onbegrepen opkomen en verdwijnen zou plaats grijpen; men moet daarin de verborgene werking bespeuren van iets bovenmenschelijks. Men houdt zich overtuigd, dat in de natuur geen stof en geene kracht verloren gaat. Hoe kan men dan gelooven, dat het bewustzijn van den mensch, dat (oppervlakkig beschouwd) bij de geboorte plotseling komt, in den slaap gedurig nagenoeg verdwijnt, totdat het bij den dood voor goed eindigt, telkens als uit het niet zou geschapen worden om in het niet te verdwijnen? Veel schijnt er op te wijzen, dat het heelal vol is van allerlei ons volstrekt onbekende werkingen en betrekkingen van de ons bekende dingen, terwijl daaraan dan nog moet worden toegevoegd wat geheel buiten den kring van ons kenvermogen voorvalt.

Deze analogiën zijn evenwel geheel onvoldoende als waarschijnlijkheidsgronden ten gunste der persoonlijke onsterfelijkheid. Terwijl zij luide getuigen voor de algemeenheid en eeuwigheid van den geest, beslissen zij niet tusschen deze beide mogelijkheden: een aantal individuën ieder op zich zelven onbeperkt van duur, gelijk het onsterfelijkheidsgeloof vordert, of wel een aantal individuën ieder als zoodanig beperkt van duur, maar door hunnen samenhang onbeperkt van duur.

Analogiën als die van vlinder en rups, enz. bewijzen eerder tegen de persoonlijke onsterfelijkheid van den mensch. Immers, die analogiën, waarop men zich van oudsher beriep, hebben een gemeenschappelijk kenmerk, nl. dat er bij de zeer ver gaande verandering toch een materieele samenhang is tusschen den vroegeren en den lateren toestand van het herlevende wezen. Dit kenmerk ontbreekt in het geval van den mensch, wiens stoffelijk substraat niet opgewekt maar verstrooid wordt. Daarentegen ligt binnen het gebied der ervaring eene andere analogie voor de hand en wel de volgende. De menschelijke persoonlijkheid geeft het aanzijn aan persoonlijkheden zich zelve gelijk, niet alleen wat den stoffelijken vorm, maar ook wat het geestelijke wezen betreft. Nauwkeurig is dikwijls de overeenkomst in de gewaarwordingen en gevoelens van ouders en kinderen. Hetgeen de ouders gevoelden en wilden wordt dikwijls bijna volkomen door hunne kinderen herhaald, zoodra zij dezelfde phase van lichamelijke en geestelijke ontwikkeling bereiken. De ontplooiing van hun karakter en hunne innerlijke levenservaring heeft dikwijls nagenoeg geheel hetzelfde verloop. De gelijkheid tusschen ouders en hunne kinderen is wel nooit volkomen, maar in het algemeen kan men uit zijne eigene ervaringen in vele opzichten vrij juiste gevolgtrekkingen maken aangaande hetgeen zijne ouders hebben ervaren en zijne kinderen ervaren zullen. In elk geval is de klove tusschen het bewustzijn van ouders en hunne kinderen stellig geringer dan die welke men genoodzaakt is aan te nemen tusschen zijn tegenwoordig bewustzijn en dat van zijne onsterfelijke ziel in de toekomst. Het schijnt tegenwoordig wel mode om het overigens nog steeds zeer raadselachtige verschijnsel der erfelijkheid in zijne werking met zwarte kleuren af te schilderen, niets kan echter meer ongerechtvaardigd heeten, daar juist de erfelijkheid aan de geestelijke hoedanigheden van het innerlijke wezen des menschen het karakter van toevalligheid en onberekenbaarheid ontneemt, en daarbij moet het goede op den duur het meeste winnen. De erfelijkheid laat, gelijk bekend is, altijd plaats voor afwijkingen, zij schept nooit absolute gelijkheid noch in levenservaringen noch in aanleg, en deze verschillen geven de noodzakelijke afwisseling, voorkomen eene doodsche eentoonigheid en stellen de gelegenheid tot vooruit-

gang open. Daarnevens bestaat er tusschen ouders en hunne kinderen eene continuïteit van de herinnering aan hetgeen gedaan en ervaren is. Waar men dit alles in het oog houdt, waar men weet, dat de misdaad der vaderen maar al te dikwijls aan de kinderen wordt bezocht, dat de opvoeding en de betrekking, die men aan de zijnen verschaft, eenen beslissenden invloed op hun leven kunnen hebben, dat voorts ook zijne deugden en zijne verkeerdheden bij zijn kind zullen terugkeeren, evenals de innerlijke boezemstrijd, daar kan men niet meenen, dat men met zijn dood alle verantwoordelijkheid en alle gevolgen van zijne misslagen en zonden van zich afschudt, daar bekampt men het ongeluk en het kwaad, hopende dat die strijd door zijn kind lichter en met beteren uitslag zal worden volstreden. Er ligt eene diepe waarheid in de bewering, dat ouders in hunne kinderen blijven voortleven. Het ouderlijk gevoel oordeelt instinctmatig zeer juist, als men het welzijn zijner kinderen even hoog, zelfs hooger schat dan het eigen welzijn, en aldus eene oude en reeds ten deele onklaar geworden organisatie opoffert, ten bate van eene gelijke, maar van welker versche krachten, niet door antecedenten gebonden, meer te hopen is.

Evenzoo, hoewel minder volkomen, drukt men door het uitoefenen van invloed als heerscher, raadsman, opvoeder, den stempel van zijnen geest op anderen en laat hen ondervinden wat men zelf ondervindt. De natuurlijke gelijkheid tusschen de menschen, door zulke invloeden bevestigd, maakt het mogelijk, dat zij elkander verstaan en met en voor elkander gevoelen. Ook hierin is dus eene aanwijzing te vinden, dat het menschelijke bewustzijn, ook al neemt men den dood als den eindpaal aan van het individueele bestaan, niet vergaat maar in zijne volle eigenaardigheid in wezen blijft. Het brengt immers voortdurend bewustzijn voort aan zich zelf gelijk.

Geleid door de argumenten, die de analogie aan de hand doet, zullen wij dus moeten oordeelen, dat de blijvende waarde van den menschelijken geest eerder gelegen schijnt te zijn in het zonder ophouden nieuw ontstaan van gelijk, maar voor hoogere ontwikkeling vatbaar bewustzijn, dan in het voortbestaan van hetzelfde bewustzijn in één persoon.

Van het metaphysische argument, waartoe wij vervolgens overgaan, zou niet slechts een waarschijnlijkheidsgrond maar

zekerheid verwacht kunnen worden. In het metaphysische begrip *substantie* liggen met noodwendigheid de eigenschappen van ondeelbaarheid, onveranderlijkheid en eeuwigheid opgesloten; zoo dit dus op de menschelijke ziel mocht worden toegepast, dan ware daarmede hare onsterfelijkheid bewezen. Het begrip van substantie wordt als een postulaat van het denken algemeen aangenomen. Men kan de dingen beschouwende niet blijven staan bij een plaatselijk en tijdelijk zijn, men moet noodwendig gelooven, dat onder elk verschijnsel iets duurzaams als een blijvende grond aanwezig is. De natuurwetenschap neemt dit aan. Vandaar twee harer grondstellingen. Proefnemingen leeren, dat eene bepaalde hoeveelheid materie, na allerlei verbindingen te hebben aangegaan en daarin zeer onderscheidene eigenschappen te hebben vertoond, welke zich deels op grond van vroegere waarnemingen deels zelfs door berekening laten bepalen, ten slotte altijd weder tot haren eersten toestand kan worden teruggebracht en dan blijkt met al hare eigenschappen volkomen aan zich zelve gelijk gebleven te zijn. Eveneens kan een meetbaar en gemeten arbeidsvermogen zeer verschillende werkingen uitoefenen, welker totaal aan dat arbeidsvermogen gelijk blijft. Deze twee reeksen van waarnemingen formuleert de natuurwetenschap tot absolute waarheden in de stellingen van de onvernietigbaarheid der stof en van het behoud van arbeidsvermogen. Op gelijke wijze nu moet men tot de eeuwigheid van den geest concludeeren. Want ook de menschelijke persoonlijkheid is iets wezenlijks. Zij vertoont zich in eene reeks van bewustheidstoestanden, welke zich onafgebroken [1]) voortzet zonder begin of einde [2]) en zoo-

1) Ook de slaap breekt haar niet af. Want al moge men zich dan van de buitenwereld niet bewust zijn, stellig blijft toch ook in den diepsten slaap het bewustzijn van den geregelden voortgang der lichamelijke functiën, het zoogenaamde ik-bewustzijn, bestaan. Bekend is, dat men na het genot van een gerusten slaap bij het ontwaken daarvan een zekeren indruk overhoudt, als ook, dat de bewusteloosheid eener onmacht geheel iets anders is dan de bewusteloosheid van den slaap. Het ik-bewustzijn, dat gedurende den slaap door niets anders wordt afgeleid, is in den slaap zelfs waarschijnlijk het levendigst. Men denke voorts aan het droomen. Het verbinden van gedachten en voorstellingen, willekeurig en onwillekeurig, gaat misschien dag en nacht (hoewel 's nachts langzamer en verbrokkelder) onophoudelijk voort.

2) Voor ons bewustzijn is de reeks zonder begin en einde. Slechts naar aanleiding van de waarneming, dat andere bewuste wezens geboren worden en sterven, komen wij tot de overtuiging, dat ook wij eens moeten zijn ontstaan en zullen te niet gaan. Maar ons eigen bewustzijn leert ons niets dergelijks. Dat weet er niet van, dat het

danig dat hoe scherp onderscheidene toestanden zij ook omvat, toch (daarin analoog aan de veranderingen die de materie ondergaat) gedurig dezelfde wil en dezelfde gevoelens terugkeeren. Ook de menschelijke geest *is* dus, d. w. z. hij is in den grond onvernietigbaar en niet uit iets ongelijksoortigs ontstaan.

Doch reeds ten opzichte van het arbeidsvermogen stuiten wij op de bedenking, dat dit niet wel als eene afzonderlijke substantie kan worden opgevat. Want wat kan het zijn, dat door het eene lichaam aan het andere zou worden overgedaan zonder overigens den aard daarvan in het minste te veranderen? Stelt men eenvoudig, dat het arbeidsvermogen de uitwendige werkzaamheid is van de eenige bestaande substantie, dan is het ook blijkbaar, dat deze werkzaamheid, gelijk de substantie zelve, steeds aan zich zelve gelijk blijft. Zoo is het mede waarschijnlijk, dat de geest niet iets afzonderlijks is, maar de innerlijke aandoening der substantie vertegenwoordigt. Is dit zoo dan moet hij in zijn geheel genomen, gelijk de substantie, eeuwig en onveranderlijk zijn, d. w. z., dat geestelijke verschijnselen noodzakelijk en onder gelijke omstandigheden steeds op gelijke wijze zullen optreden, zoodra er veranderingen in het innerlijke der dingen, wijzigingen in de uitoefening van de in de dingen inhaerente kracht plaats grijpen. Het spreekt echter van zelf, dat deze onderstelling de persoonlijke onsterfelijkheid niet toelaat. De ontbinding van het materieele samenstel des lichaams door den dood moet dan gepaard gaan (niet met de vernietiging maar) met de ontbinding van den geest in zijne grondaandoeningen voor zoover die in de anorganische natuur mogelijk zijn.

Acht men een zoo nauw verband van geest en stof niet aannemelijk, meent men den geest te moeten houden voor eene afzonderlijke substantie, dan nog kan daarmede niets ten gunste der persoonlijke onsterfelijkheid bewezen worden. Dit zou alleen dan misschien kunnen geschieden, indien men gebruik mocht

---

bewustzijn eens niet bestond en kan zich niet indenken in het feit, dat wij eens niet zouden zijn. Het weet, dat, terwijl wij ons van kinderen tot den volwassen leeftijd leeftijd ontwikkelden, ons bewustzijn steeds vaster en bepaalder vormen heeft aangenomen. Deze vastheid kan ook weder ophouden, het geheugen kan weêr verdwijnen, maar dat de geheele reeks een einde zou hebben is door niets bewezen.

maken van het argument van de eenheid en ondeelbaarheid der menschelijke persoonlijkheid, want uit deze beide praedicaten zou men tot de aanwezigheid van het daarbij behoorende praedicaat der eeuwigheid kunnen besluiten. Maar:

1°. Zelfonderzoek leert ons, dat ons bewustzijn allerminst enkelvoudig mag heeten, dat het integendeel werkelijk samengesteld is en wel op zoodanige wijze als men zou mogen verwachten onderstellende, dat er een zeer nauw verband bestaat tusschen lichaam en geest. Het is ook niet zelfstandig; integendeel, evenmin als er een wezenlijke grens is tusschen ons lichaam en de ons omringende natuur, met welke wij in eene voortdurende stofwisseling verkeeren, evenmin is er ook een wezenlijke grens tusschen onze persoonlijke ziel en het algemeene geestesleven, dat in eene voortdurende actie en reactie van gedachten en daden met ons zieleleven in betrekking staat.

2°. Indien onze ziel eene enkelvoudige, ondeelbare substantie ware, dan zou zij, gelijk reeds door Descartes is opgemerkt, het uit materie samengestelde lichaam slechts in een enkel punt kunnen aanraken. Daar zij voorts bij die onderstelling waar zij is geheel aanwezig moet zijn, zou zij met al hare eigenschappen in dat eene punt volledig moeten wezen. Zulk een punt nu is niet alleen niet aan te wijzen, maar integendeel mag op grond van verschillende proefnemingen worden aangenomen, dat het bewustzijn in centra gegroepeerd *over eene niet geringe uitgestrektheid* van de grauwe hersenschors aanwezig is.

Deze beide bezwaren zijn niet rechtstreeks gekant tegen de mogelijkheid, dat er nevens de materie eene afzonderlijke zielesubstantie (geest) zou wezen, die zich op aarde alleen in de organische natuur en vooral in den mensch zou openbaren, en de materie tot haar werktuig zou hebben. Het kan zijn, dat zij bestond uit vele eenheden, die op verschillende punten in de ruimte gelijktijdig werkten. Maar — het argument voor de onsterfelijkheid, dat aan het verband van eenheid en eeuwigheid ware te ontleenen, was daarmede verslagen, immers niet de menschelijke persoonlijkheid maar de psychologische eenheden, die haar vormden, zouden eeuwig zijn, en bovendien — indien men dan toch moet gelooven, dat ook de ziel evenals het lichaam is samengesteld, dan heeft het dualisme boven

het monisme niet meer het voordeel der eenvoudigheid, dan is het inderdaad natuurlijker te meenen, dat dezelfde substantie, die het praedicaat der uitgebreidheid heeft, ook denkt.

Opdat niemand moge meenen, dat deze slotsom ons zou dwingen tot het aanvaarden der materialistische theoriën, worde het volgende opgemerkt. Ook deze theoriën vinden in het begrip van substantie geen steun, terwijl zij de onveranderlijkheid en onvergankelijkheid handhaven van hetgeen volgens haar aan de natuurverschijnselen ten grondslag ligt. Zoo vooreerst de theorie, die tot het uiterste abstraheert. De atomen worden gedefinieerd als mathematische punten, welke van plaats veranderen onder den invloed der op hen werkende zich steeds gelijk blijvende krachten. Dit zijn dus niet de atomen en moleculen, welke de natuurwetenschap heeft ontdekt, maar eenheden tot welke deze eerst door wiskunde zouden moeten worden herleid. Als hulpstelling om de quantitatieve veranderingen in de gesteldheid der dingen aanschouwelijk te maken kan deze theorie misschien eens haar nut hebben, voorloopig evenwel is zij nog slechts eene bespiegeling en als zoodanig heeft zij weinig waarde. Aangaande het wezen der dingen leert zij niets. Wel vertoonen hare atomen het kenmerk van eenheid en onveranderlijkheid, maar dat is enkel verkregen door geheel van de werkelijkheid te abstraheeren. Een samenstel van mathematische punten is, hoe ook opgevat, wezenlijk nooit iets anders dan juist wat het woord zegt: een samenstel van mathematische punten, geheel iets anders dan een centrum van kracht of ook dan een denkend en gevoelend wezen. Bovendien is het begrip van substantie welbeschouwd niet toepasselijk op deze punten, immers het wezen van een mathematisch punt is juist zijne plaats en een van plaats veranderend mathematisch punt is derhalve het tegendeel van substantie.

Daarentegen zijn de physische moleculen en de chemische atomen, welker eigenschappen door redeneering uit de ervaring kunnen worden afgeleid, inderdaad als realiteiten aan te merken. Niets wettigt echter de meening, dat deze zoogenaamde atomen met hunne onderling zeer verschillende en naar gelang der omstandigheden afwisselende hoedanigheden, volstrekte substantiën zouden zijn en hun dus de eigenschappen der substan-

tie, ondeelbaarheid en onvergankelijkheid, zouden toekomen. De onveranderlijkheid en eeuwigheid der materieele atomen wordt door het metaphysische argument evenmin gewaarborgd als de onsterfelijkheid der ziel.

Het bestek van dit opstel verbiedt ons om het metaphysische argument in zijn geheelen omvang, hoe vluchtig ook, te behandelen. Zoo moest het oude vraagstuk ter zijde blijven of niet aan de substantie nevens de eigenschappen van ondeelbaarheid, onveranderlijkheid en onvergankelijkheid ook die van alomtegenwoordigheid toekomt, waardoor het begrip substantie geheel buiten het gebied der eindige werkelijkheid zou worden teruggeschoven. Maar het weinige, dat hier kon worden aangevoerd, zal naar ik vertrouw reeds voldoende zijn om aan iedereen duidelijk te maken, dat het metaphysische argument niets kan bewijzen ten voordeele van het onsterfelijkheidsgeloof. Men mag met gerustheid verklaren, dat de geest niet minder wezenlijk is dan stof en kracht, doch of de eeuwigheid van den geest zich openbaart in het onsterfelijk bestaan van dezelfde wezens dan wel in de onophoudelijke vorming van nieuwe, blijkt daaruit niet.

Nog wordt onze aandacht gevraagd door de teleologische argumenten, waaronder de ethische en theologische mede kunnen worden begrepen. Zij berusten hierop, dat het ondenkbaar zou zijn, dat de mensch zijne bestemming niet zou bereiken, die eenerzijds door zijne behoeften en wenschen, anderzijds door zijn plichtbesef wordt aangewezen. De juistheid van de eigenlijke strekking van dit argument laat zich niet ontkennen, ook niet voor zoover het daarbij het eerstgenoemde, de vervulling van 's menschen wezenlijke behoefte en wenschen betreft. Prof. S. Hoekstra heeft dit deel van het argument wel wat al te spoedig laten varen, om zich alleen te bepalen tot het postulaat van het onvoorwaardelijke plichtbesef. Eene wezenlijke behoefte van den mensch moet in de omstandigheden, waaronder hij bestaat, hare vervulling kunnen vinden, anders toch kon de mensch niet blijven bestaan en was hij zeker ook niet ontstaan. Zulk eene behoefte geeft wel geen waarborg, dat hare vervulling altijd voor iedereen mogelijk zal zijn, maar daarentegen is uit het bestaan eener behoefte af te leiden, dat tot aan het tegenwoordige tijdstip in het algemeen de ver-

vulling dier behoefte niet is uitgebleven. Eveneens moet alles wat tot de normale ontwikkeling van de geestelijke natuur des menschen behoort, in de werkelijkheid de omstandigheden gunstig vinden voor zijn bestaan, anders ware de geheele ontwikkeling van den menschelijken geest tot nu toe eene ongerijmdheid. Eindelijk nog is hetgeen de mensch verlangt en wenscht een maatstaf van hetgeen is en zal worden. Althans wanneer een wensch algemeen en blijvend is, heeft de wensch de strekking om het begeerde te doen gebeuren. Men kan zelfs zonder te veel te beweren verklaren, dat de verwezenlijking daarvan niet kan uitblijven. Onder het voorbehoud voorzeker, dat die verwezenlijking niet de bijzondere omstandigheden betreft, waaronder men zich de vervulling zijner wenschen voorstelt. Die komen integendeel zelden of nooit geheel uit. Maar anders is het met de algemeene strekking van den wensch. Aan deze wordt op de eene of andere wijze voldaan, dikwijls eerst na langen tijd, dikwijls niet gedurende het geheele leven van hen, die het verlangen koesteren, maar dan toch tot bevrediging van anderen, die het zijn blijven vasthouden, en dikwijls ook in eenen beteren vorm dan men heeft durven verwachten.

Zal dit argument echter bewijskracht hebben voor het gegronde van de eene of andere speciale verwachting, dan moet het boven allen twijfel verheven zijn, dat hetgeen de mensch behoeft alleen indien deze verwachting verwezenlijkt wordt en op geene enkele andere wijze kan worden verkregen, dat zijn verlangen in geenen anderen vorm dan door de vervulling van die verwachting kan worden bevredigd, dat de ontwikkeling van den menschelijken geest geen ander verloop kan hebben, dan zoodanig een, waarbij het gehoopte daarvan de uitkomst is. Dit nu, zeker van bijna geene enkele zaak gemakkelijk te zeggen, staat ten opzichte van de onsterfelijkheid in het bijzonder stellig niet vast. Menigeen gevoelt, dat ook zonder de hoop op het hiernamaals het menschenleven waard is doorleefd te worden, of is van oordeel, dat het geluk niet het einddoel van de normale menschelijke ontwikkeling behoeft te zijn. Voor hem verliest het argument, aan de behoefte des menschen aan geluk ontleend, zijne kracht, hoe sterk het verlangen naar meer geluk in hem ook spreke.

Iets dergelijks geldt ook het postulaat van het onvoorwaardelijke plichtbesef. Indien, wat inderdaad geen twijfel toelaat, de mensch, iedere mensch, onvoorwaardelijk verplicht is om te voldoen aan de heilige eischen der zedelijkheid, dan moet de orde der dingen, waarin hij bestaat, van dien aard zijn, dat hij aan die heilige eischen kan voldoen. Anders ware geheel het plichtbesef zelfbedrog. Aangezien het ongerijmd zou zijn dit te onderstellen van het hoogste in den mensch, van het toppunt, dat zijne redelijke en zedelijke ontwikkeling in den loop der tijden bereikte, zoo moeten wij wel aannemen, dat dezelfde Macht, die deze eischen onvoorwaardelijk stelt, ook hare vervulling mogelijk maakt. Maar het onsterfelijkheidsgeloof is langs dezen weg niet te bewijzen, in geval het besef van onvoorwaardelijken plicht misschien de volmaaktheid als toestand van den individu niet vordert. Zoolang iemand overtuigd is, dat de heiligheid en de noodzakelijkheid van het zedelijke streven niet minder onaantastbaar zijn, al blijft het voor den individu een streven, waarbij hij nooit geheel aan de hem gestelde eischen voldoet, zoolang hij zich verzekerd houdt, dat de ernst van het zedelijke streven niet er onder lijdt, al weet men, dat men stervende persoonlijk zijn einde zal vinden, zoolang hij gerust is, dat er met het veldwinnen van dat inzicht op den duur geen gevaar voor de zedelijkheid te duchten is, omdat hij deze erkent als eene natuurlijke voorwaarde van het menschelijk bestaan, zoolang zal hij in het voor hem zeer krachtig geldend besef van onvoorwaardelijken plicht toch geen bewijs zien van het onsterfelijkheidsgeloof.

Het theologische argument, dat eigenlijk eene bijzondere opvatting van de beide voorafgaande argumenten is, brengt ons dan ook niet verder. Ons zedelijk leven postuleert inderdaad een godsbegrip, waarvan heiligheid, d. w. z. gerechtigheid en goedheid, het hoofdkenmerk vormt. Want het mindere kan niet meer zijn dan het meerdere: de zedelijke mensch niet beter dan de godheid uit wien, tot wien en door wien alle dingen zijn. Daaruit volgt, dat de mensch met zekerheid kan rekenen op het bereiken van zijne bestemming. Van de liefde Gods is niet te denken, dat Hij den mensch vergeefs zou doen hopen op het hoogste goed, noch van Zijne gerechtigheid, dat het kwade niet ten volle geboet en het goede niet met zegen

bekroond zou worden. Maar het is niet bewezen, dat voor de vervulling van deze goede dingen persoonlijke onsterfelijkheid onmisbaar zou zijn, en zoolang dit niet boven twijfel verheven is, mist het argument zijne kracht.

De teleologische argumenten voeren verschillende menschen tot geheel verschillende uitkomsten aangaande de persoonlijke onsterfelijkheid, naar gelang van hunne opvatting betreffende de waarde der menschelijke persoonlijkheid en van het wezen en het doel der zedelijkheid. Zooveel is zeker: het menschelijke leven wijst over zijne beperktheid heen naar hetgeen buiten zijne grenzen ligt. Het is onverklaarbaar en onredelijk, zoo men niet gelooft, dat het buiten zich zelf zijnen grond heeft en zijne voltooiing zoekt. Daar is vooreerst de waarheid, dat het geluk, dat men in zijn leven kan ondervinden, het doel niet kan zijn van 's menschen bestaan. Ware de mensch tot het smaken van geluk geschapen, dan moest de wereld geheel anders dan nu zijn ingericht. Meent de mensch bovenal naar geluk te moeten streven, dan bedriegt hij zich schromelijk. Misschien is dit nergens treffender aangetoond dan in de bekende pessimistische hoofdstukken der Philosophie des Unbewussten, waarin v. Hartmann de rekening opmaakt van den lust en den onlust in het menschelijke leven. Juist omdat hij daarbij de menschelijke aandoeningen van een geheel onpartijdig standpunt ten opzichte van hare zedelijke of onzedelijke strekking beschouwt, en alleen oordeelt over het geschil van lust of van onlust, waarmede zij gepaard gaan, maken deze zijne bladzijden een te geweldiger indruk. De mensch zoekt het geluk in het kwade en ook in uitnemende dingen, maar niets is er, dat niet uitloopt op smart, hoegenaamd niets, van het najagen van het zinnelijk genot tot het streven naar de hoogste goederen des geestes. Het is eene overstelpende prediking van de ongerijmdheid van het zelfzuchtig streven. Het pessimisme, ten bewijze waarvan deze bladzijden bestemd waren, is door zijnen auteur zelven teruggenomen. Hij bewijst ook volstrekt niet, dat het beter ware dat de wereld niet bestond, zoo juist bij de innige vermenging van vreugde en leed, die blijkens de ervaring den menschen ten deel valt, de hoogste levensvolheid wordt gevonden en hoedanigheden ontstaan als medelijden, standvastigheid, trouw, geduld, edel-

moedigheid, ontferming, vergevensgezindheid, geloof en hope, die — zonder ongeluk en nooddruft onbestaanbaar — toch het hoogste getuigenis geven van den adel der menschelijke natuur. Het eudaemonisme zelf evenwel is philosophisch veroordeeld. Geen ernstig denker kan het geluk houden voor het doel van 's menschen bestaan op aarde. Van lust en onlust gaan de drijfkrachten, die het mechanisme van het menschelijke handelen in beweging houden, vergezeld, naarmate zij in hunne werking vrij zijn of belemmerd worden — ziedaar alles. Met het eudaemonisme is tevens het sociaal-eudaemonisme veroordeeld, om de eenvoudige reden, dat de *societas* uit individuën bestaat, en zoo hoogere ontwikkeling bij den individu met smart moet gepaard gaan, ook de samenleving aller individuën hare hoogere ontwikkeling niet alleen moet vinden in meer geluk maar ook in het verdragen van de veredelende smart. Er moet een hoogste goed zijn, niet in het geluk alleen bestaande, maar door het geluk mede tot stand te brengen, een hoogste goed, ons niet in zijne volheid bekend, althans niet zoo dat het wetenschappelijk is te omschrijven, maar niettemin de reden van ons bestaan en het doel, dat indien onze natuurlijke ontwikkeling niet gestoord wordt door ons zal worden bereikt.

Nu echter komt het punt, waar de meeningen uit elkander zullen gaan. De één zal zeggen, dat het hoogste goed door den individueelen mensch, de ander, dat het door het gemeenschapsleven der menschheid wordt verworven, en het is niet te ontkennen, dat men zich bij het oordeel daarover niet weinig laat leiden door de meerdere of mindere gehechtheid aan het eigen *ik*, die men bij zich zelven en anderen opmerkt en door de grootere of kleinere bereidwilligheid, waartoe men naar zijne ondervinding den mensch in staat acht, om hetgeen hem toekomt aan anderen af te staan en zich zonder nijd te verheugen. Zou de bijsmaak van zelfzucht, welke het teleologische argument aankleeft, voor zoover het op de begeerte naar welzijn gegrond is, mogelijk ook de oorzaak zijn van de weinige voorliefde, waarmede het althans in vergelijking met het ethische argument, door de beste godsdienstige denkers wordt behandeld?

In de tweede plaats worden wij buiten de grenzen van het

menschelijke leven gewezen door de wisselvalligheid daarvan, de grilligheid, waarmede de dood, jeugd en ouderdom, zwakheid en kracht, deugd en ondeugd weg maait. Gedurig doen zich gebeurtenissen voor huiveringwekkend, wijl zij zich eerder aan een Noodlot dan aan een rechtvaardig Godsbestuur of aller heilbedoelende Voorzienigheid laten toeschrijven. Maar niet slechts deze feiten, welke eene betrekkelijke uitzondering vormen, schijnen met Godsbestuur en Voorzienigheid in tegenspraak, welbeschouwd is voor wie alleen hetgeen voor oogen is in aanmerking neemt geen sterfgeval daarmede overeen te brengen. Men moet zich er over verbazen, dat de mensch sterft zonder dat het zedelijke leven in zijn binnenste is voltooid, sterft met half overwonnen hartstochten, met allerlei onvervulde goede voornemens, met menige onverzoende verwijdering en vijandschap. Vreemd moet het schijnen, dat hij eenen zedelijken strijd heeft gevoerd, dat hij ernstig heeft gestreefd naar vrede met zijne medemenschen, naar reinheid van hart en niettemin aan het einde van zijn leven, evenzeer als toen hij de heilige eischen van het goede begon te volgen, door eene klove van het ideaal der volmaaktheid is gescheiden. Onder deze omstandigheden kan er geen verschil van meening hierover bestaan, dat de zedelijkheid, welke iedere mensch individueel in zijn leven verwezenlijkt, slechts waarde kan hebben als de grondslag van iets onvergelijkelijk veel hoogers, waarin zij wordt vervuld. M. a. w. de stelligheid, waarmede het zedelijke leven zich ontplooit en zijne heilige eischen doet gelden, waarborgt aangaande het eeuwige leven juist zooveel als noodig mag zijn, zal het zedelijke leven zich kunnen ontwikkelen. Wie nu de overtuiging heeft, dat het wezen en het doel der zedelijkheid persoonlijke zelfvolmaking is, dien is het daarmede gewaarborgd, dat de mensch na den dood voortbestaat om het zedelijk streven onder hoogere en gelukkiger voorwaarden voort te zetten en te voltooien. Even zeker ten opzichte van het onsterfelijkheidsgeloof kunnen zij zijn, die het er voor houden, dat het goede, omdat het door eene hoogere Macht den mensch is opgelegd, nu het hem in dit leven leed berokkent, daarna tot eene bevredigende uitkomst moet voeren. Andere denkers echter vinden op hunnen weg het geloof aan de onsterfelijkheid niet. Dat zijn zij, die in eene persoonlijke

zelfvolmaking het doel der zedelijkheid niet kunnen zien; wien er onoverkomelijke bezwaren schijnen op te rijzen vooral indien dat streven als eindeloos wordt gedacht. Zij zijn het, voorts die het verkeerd achten „het goede" als eene abstractie op te vatten en meenen, dat met het zedelijk goede altijd bedoeld wordt iets, dat niet alleen den persoon zelven maar steeds tevens zijne betrekking tot anderen betreft: eene handeling, een streven, een woord, een gevoelen, eene gemoedsbezwaar, waarbij het welzijn van anderen (welzijn overeenkomstig het op bl. 585 gezegde niet als geluk maar als verwezenlijking van het hoogste goed opgevat) is betrokken; zij, die het ontstaan en de verdere ontwikkeling van het zedelijk goede in de menschenwereld uit natuurlijke oorzaken meenen te kunnen verklaren. Deze kunnen niet inzien, dat het zedelijk goede zijne bestemming niet zou bereiken, ook al werd het in ons niet volmaakt: wij laten toch hetgeen wij van onze levenstaak hebben afgewerkt als een erfdeel over aan wie na ons komen. Die zullen de taak aanvaarden, over hetgeen reeds gedaan is zich verheugen, en volhardende, hopen wij, beter slagen dan hunne zwakke voorgangers, vinden wat deze zochten en wat ons van verre een droombeeld gelijk voor den geest zweeft, onder hunne handen werkelijkheid zien worden.

Vele ernstige menschen zullen dus het leven na dit leven hoewel steeds mogelijk niet bewezen achten, echter alleen hierom is het hun niet bewezen, omdat zij meenen het niet noodig te hebben. En vergiste iemand zich dus al meenende, dat het onsterfelijkheidsgeloof minder noodig was dan werkelijk het geval zou blijken, dan nog zou hij zich, mits hij ernstig de verwezenlijking van het zedelijk goede nastreefde, over zijne dwaling te goeder trouw niet behoeven te verontrusten. Hij zou slechts meer, niet minder ontvangen dan hij voorzag.

Maar, zal men zeggen, levert het geen bezwaar op voor wie de eindelijke volmaking van den individu ontkent, dat er zoovele goede opwellingen, zoovele reine gevoelens, zooveel tranen en zooveel berouw vruchteloos blijven? Neen. Vooreerst moet men bedenken, wat weêr spoorloos voorbij gaat heeft ook geene waarde. Eigenlijk is het eene ziekelijke ijdelheid als men broedt op wat er in hoofd en hart omgaat en het bejammert,

dat zooveel goeds als daar misschien opwelt zonder dat iemand het bemerkt, in roemlooze vergetelheid te niet zal gaan. Integendeel is het goede alleen in zooverre een wezenlijk goed als het iets is en iets uitwerkt. Voorts, moet men daarbij in aanmerking nemen, niet het uiterlijke maar het innerlijke leven is verreweg het beste, die waarachtige schoonheid der ziel welke uitblinkt niet in iedere handeling afzonderlijk maar in de houding, die men voortdurend jegens zijne medemenschen aanneemt. Wordt dus deze schoonheid der ziel door iemand in den zedelijken strijd verworven, dan heeft zijn strijd zeer groote waarde. Mag hij na zware worstelingen zulk eene uitkomst niet bereiken, dan is zijn strijd tot dusverre, ja, vergeefs geweest; geenszins moet hij dan echter de opofferingen en smarten welke die worstelingen hem kosten nutteloos achten en betreuren. Hij deed een aanloop tot het bereiken van een doel, dat in zijn geval door onvoldoende krachten of door de ongunst der omstandigheden niet bereikbaar bleek te zijn, dat echter in een ander geval herhaald hetzij door denzelfden hetzij door eenen anderen persoon eenmaal zeker de gelegenheid zal hebben om ten heerlijkste te slagen.

Wat echter te denken van de liefde, die soms met verterenden gloed aan gestorvenen wordt toegedragen? Is die liefde dan overtollig en dwaas? Dat zij verre. Laat ons ter zijde laten, want zij is te heilig, te teeder dan dat wij niet zouden vreezen haar te zullen ontwijden, laat ons dan ter zijde laten wat er heilzaams tot regeling van het gedrag uit eene liefdevolle nagedachtenis kan voortkomen. Neen, het hart, dat tot eene groote liefde voor zijne dooden in staat is, heeft in die liefde zelve iets van groote waarde voortgebracht. Wat zou zulk eene genegenheid een zegen hebben verspreid, een kwaad hebben verzoend, indien de dood hier niet tusschen beiden ware getreden! Nu vermag zij dat niet — nu verteert zij vruchteloos het hart; zekerlijk een allerdroevigst schouwspel! Maar het had ook anders kunnen zijn. Bij anderen zal het anders zijn. Bij hen zal zich voor zulk eene liefde de gelegenheid voordoen om al hare heerlijkheid te ontplooien. Beklagen wij dus, maar klagen wij niet. Beter eene verloren liefde, zoo al verloren! — dan geene liefde. De verloren liefde geeft haren zegen wel niet, doch zij beloofde dien en had dien kunnen

geven; bij koelheid is er zelfs geene belofte. En iets anders, dat men ook wel ziet, t. w. dat menschen, die van anderen niets konden verdragen zoolang zij leefden, die jaren lang jegens hunne naasten verzuim pleegden of kwaad, hun eene hartstochtelijke liefde blijken toe te dragen, zoodra zij gestorven zijn en dan zich uitputten in droefheid en wanhoop, het is jammerlijk om te aanschouwen, doch het is te verstaan als een straf, die het toppunt van rampzaligheid kan bereiken doch niettemin wel verdiend is, een straf, waardoor de majesteit van het heilige gewroken en gehandhaafd wordt.

Achten wij het waarschijnlijk, dat het hoogste goed waarvoor de mensch bestaat, het onvergankelijke waarvan het individueele zedelijke leven de grondslag is, niet is een leven hiernamaals maar in het leven dergenen, die na ons komen verworven wordt, men is geneigd tegen deze beschouwing het bezwaar te maken, dat zij waardeloos zou zijn. Want men meent, dat eene vervluchtiging van het eeuwige leven bedoeld wordt, welke zou neêrkomen op de bewering, dat alleen onze nagedachtenis in de wereld zou overblijven, en dit denkbeeld laat met reden velen koel. Er is vrij wat verwarring aangericht door de wijze, waarop in populaire betoogen over het eeuwige die nagedachtenis op den voorgrond wordt geschoven. Men moet de meening geheel verwerpen, alsof het daarom te doen zou zijn. Het is niet onze nagedachtenis, die blijft. Met uitzondering van die van enkele zeer beroemde personen, gaat zij spoedig te niet en het is twijfelachtig, of de menschen van naam daarom bevoorrecht zijn boven de anderen, die alras in vergetelheid verzinken. Blijvend is niet onze nagedachtenis, maar blijvend zijn onze voortdurend in geliefde bloedverwanten en geestverwanten herhaalde zielshoedanigheden in hare fijnste nuanceeringen van het diepste tot het hoogste, blijvend zijn ook onze werken, d. w. z. niet onze werken afzonderlijk, maar de vrucht van ons leven. Is het niet eene krachtige aansporing tot ijverig, ernstig en blijmoedig streven, dat wij de zekerheid hebben: onze arbeid zal niet ijdel zijn in den Heer (1 Cor. 15 : 58); te meer, daar de vrucht van dien arbeid, de vrucht van ons geheele leven niet in verschillende werken, maar in één groot werk bestaat: in de stichting van het Godsrijk, van de eeuwige stad, welker kunstenaar en bouwmeester God is (Hebr. 11 :

10; 1 Cor. 3:10—15; Openb. 21:2). Wij zijn echter niet gehouden tot eene zoo nuchtere verklaring dezer beeldspraak, dat wij, de stad noemende, alleen zouden mogen denken aan de zichtbare menschenmaatschappij, en bij het noemen van de bouwsteenen der stad alleen aan de individueele menschen met hunne deugden en gebreken. Wij nemen een minder eng standpunt in dan bijv. de Israëlietische profeten. Beperkten zij de goddelijke stichting tot hetgeen daarvan eenmaal onder levende menschen zou worden verwezenlijkt, en trachtten zij steeds zooveel mogelijk de aandacht af te leiden van het wijde gebied des doods, omdat zij daar slechts verzoekingen tot bijgeloof en afgoderij konden zien, dat behoeven wij niet te doen, wij kunnen dat onzichtbare en vrijwel onkenbare gebied mede in aanmerking nemen, en in iets, dat niet wij ondervinden en doen, de natuurlijke afronding en aanvulling zien van hetgeen wij in het leven ondervinden en doen, het Onkenbare waardeerende als den vruchtbaren grond van het Kenbare.

Doch wordt niet aan elke theorie, die de waarde van het menschelijk bestaan in het gemeenschapsleven der menschheid gelegen acht, de bodem ingeslagen door de omstandigheid, dat de aarde en de op hare oppervlakte zich ontplooiende menschelijke samenleving eenmaal vernietigd zullen worden, zoodat de geheele ontwikkeling der menschheid ten slotte moet uitloopen op niets en volstrekt doelloos zou zijn, indien niet de mensch zelf onsterfelijk ware? Ik kan niet gelooven, dat de vergankelijkheid der aarde de beteekenis heeft, die men tegenwoordig gewoonlijk daaraan toekent. Wel moet men het zeker achten, dat de aarde eenmaal voor wezens, georganiseerd zooals wij, onbewoonbaar zal zijn. Dit is evenwel geene reden om te wanhopen aan de toekomst der menschheid. Er is hierbij een soort van gezichtsbedrog in het spel. De gunstige omstandigheden, welke zich voor de aarde kunnen voordoen in de toekomst, zijn met geene mogelijkheid te voorzien. Een doel, waartoe onze planeet eenmaal zal geraken, kunnen wij menschen niet gissen. Daarentegen kan men zich van het naderen van haar einde eene voorstelling maken, aangezien verscheidene van de factoren, welke daartoe zullen samenwerken, bekend zijn. Zoo ontstaat de schijn, als ging de aarde eene droevige toekomst van verval tegemoet, wat naar alle waarschijnlijkheid

volstrekt niet zoo zal wezen. Zeer sterk komt de tijd in aanmerking, die over hare veroudering zal verstrijken. Gedurende dien tijd zal de menschelijke scherpzinnigheid hoogstwaarschijnlijk eene alleszins voldoende gelegenheid hebben om zich naar de telkens veranderende omstandigheden te voegen en intusschen de hoogste wenschen en idealen, die wij ons van de toekomst der menschenwereld zoo gaarne scheppen, geheel te verwezenlijken, en de menschheid zal ten slotte heengaan gelijk een mensch in zijnen ouderdom, die vele goede dingen heeft mogen zien en van zijne dagen verzadigd is. Ook geheel onverwachte mogelijkheden kunnen zich voordoen (en zullen dat waarschijnlijk), die aan het streven der menschheid op aarde eene ongedachte vrucht beloven. Het is geenszins ontbloot van waarschijnlijkheid, dat de menschheid, lang voordat haar einde daar zal zijn, de gelegenheid vindt om andere wezens tot erfgenamen van haar geestelijk leven te maken. Misschien ook is hare bestemming in iets anders gelegen, dat zich thans evenmin laat bepalen, als het kind kan voorzien, welke eischen het leven den man stellen zal. Onaannemelijk zijn althans de hypothesen, volgens welke de *evolutie* van het bestaande heelal eenmaal gevolgd zou moeten worden door *dissolutie*, zoodanig dat geheel dezelfde toestand terugkeerde, welke vóór het begin der evolutie bestond, en waarna de evolutie misschien weder op dezelfde wijze zou kunnen aanvangen. Evolutie en dissolutie volgen elkander wel op, maar zoodanig dat zij een resultaat opleveren. Dit nemen wij waar in het gevolg van iedere bijzondere vorming en ook wat het algemeene betreft doen zich, reeds bij den tegenwoordigen stand der wetenschap, feiten voor, welke er op wijzen, dat hetgeen geweest is niet weder kan keeren. Al zou dan aan alwat wij zien en kennen en begrijpen en hopen in het heelal, misschien zelfs aan de voor onvernietigbaar geldende materie een einde komen, dan zal er iets anders worden, dat aller waarschijnlijkst voor beter dan het bestaande moet worden gehouden.

Met het oog op al deze mogelijkheden gaat de bewering te ver, dat men uit het onvermijdelijke einde van het bestaan der aardsche menschenmaatschappij tot de waardeloosheid van het zedelijke streven ten haren behoeve zou moeten besluiten. Integendeel zal menigeen het zeker reden van bestaan genoeg

vinden voor den zedelijken mensch, dat hij deel mag uitmaken van eene consequente reeks van verschijnselen, die duizenden eeuwen heeft ingenomen, ja, dat hij daarin een hoogst belangrijk element vertegenwoordigt en het recht en de macht zal hebben om groote tijdperken der aardgeschiedenis, tijdperken van welker duur men eerst tegenwoordig eenig begrip begint te hebben, te vervullen met gebeurtenissen, die aan zijne behoeften, zijne verlangens, zijne idealen voldoen. Erkent men het bovendien als eenen onaantastbaren eisch van het godsdienstig geloof, dat de wereld niet daar is om ons persoonlijk te dienen, maar dat wij met haar dienstbaar zijn aan de verhooging van de eere eener goddelijke Majesteit, dan zal men kunnen toestemmen, dat eene menschheid, die eens na verloop van eeuwen haar einde vindt, nadat zij de hoogste deugd heeft ontplooid en het hoogste goed heeft gesmaakt, ook al is zij niet eeuwig, toch waarlijk aan Gods bedoeling kan hebben voldaan en hare bestemming kan hebben bereikt. Zoo zal derhalve menig ernstig denkend en gevoelend mensch tot eene bevredigende wereld- en levensbeschouwing kunnen komen, ook zonder dat hij aan eene persoonlijke onsterfelijkheid geloof slaat.

Na gezette overweging der argumenten, die voor het individueel voortbestaan van den mensch na zijnen dood worden aangevoerd, moet hier dus een „*non liquet*" worden uitgesproken. Hoewel persoonlijke onsterfelijkheid geenszins voor onmogelijk behoeft te worden gehouden, is zij toch ook in het minst niet bewezen, en zullen velen haar niet waarschijnlijk achten.

„Wat is dat?" zal misschien een enkele denken, „zulk eene twijfelachtige slotsom omtrent een geloof, dat den mensch het meest van nabij raakt, in zijne eigene toekomst!" Worden zoo niet de grondslagen van het menschelijke leven ondermijnd? Integendeel, in het bezit van het christelijke geloof blijven wij op vasten bodem. Dat geloof hebben wij noodig als grondslag van ons handelen en van ons hopen, maar dan ook is er niets los of onzeker, wat vast en zeker behoort te zijn. Wij mogen gelijk de Apostel zeggen: „Wij leven den Heer, wij sterven den Heer: hetzij dan dat wij leven, hetzij dat wij sterven, wij zijn des Heeren" (Rom. 14 : 8). Immers, het gemeenschapsleven der menschheid als een Koninkrijk Gods, als

eene eeuwige stad begrepen, wij hebben het leeren kennen als leven met Jezus; het persoonlijk voortbestaan, het kan eveneens niet anders dan als eene voortdurende gemeenschap met Jezus worden verstaan. Onze bestemming — zij moge dan hierin of daarin gelegen zijn — vinden wij, door ons aan te sluiten bij de zedelijke wereldorde en bij haar Hoofd, door aan ons leven den maatstaf aan te leggen, dien de groote Leeraar ter gerechtigheid, de Wegwijzer ter waarheid ons verstrekt. Al het eeuwige, dat aan het menschenleven meer dan eene tijdelijke beteekenis geeft, treffen wij in de hoogste mate bij Jezus aan. Gemeenschap met Jezus is gemeenschap met al het goddelijke, bovenzinnelijke, dat in den mensch afzonderlijk en als lid der menschheid verwezenlijkt kan en moet worden. De betrekking, waarin het leven van den mensch staat tot het boven de menschelijke beperktheid verhevene, absolute en eeuwige, wordt aangewezen door de zedelijke gemeenschap, die zich historisch ontwikkelde en den naam van Christus Jezus draagt. Wij zien aan Jezus, hoe uit den dood het leven spruit. Met Jezus is het leven begonnen, in welks gemeenschap wij staan. Hij oefent eenen onsterfelijken invloed ten goede. De dood van dezen Voorganger hangt samen met de geestkracht en geestdrift zijner volgelingen, zoodat het is als staan de laatsten den eersten op de schouderen, totdat zij zoo steeds hooger naar het verhevenste reiken. De menschheid is als 't ware geestelijk geboren; althans haar geestelijk leven is haar als eene enkelvoudige en blijvende kracht duidelijk geworden, de eenheid van hare godsdienstige zedelijke neigingen en aspiratiën werd openbaar, toen zij geloofde in en zich aansloot bij den Eersteling uit de dooden, den eeuwig levenden Jezus.

Het ware, volle leven is leven met Jezus.

Misschien kan men zich niet nederleggen bij het denkbeeld, dat Jezus zich niet bewust zou zijn, niet weten en gevoelen zou van den zegen, dien hij sticht. Misschien is men alleen bevredigd door de gedachte, dat hij werkelijk als eene persoonlijke macht de zijnen kent en trekt en leidt. Het zij zoo. Maar ook al gelooft men dit niet, zoo kan men niet loochenen, dat het geloof in Jezus de ware levendmakende kracht is en Jezus de opstanding en het leven. Het geloof in Jezus is zulk

eene kracht in de eerste plaats, omdat het *geloof* is, mitsdien niet slechts eene verstandelijke overtuiging, maar eene daarmede gepaard gaande zedelijke wilsbepaling. Wie iets *wil* wacht niet slechts af wat de grootste kans heeft, maar bewerkt door eigen toedoen eene betere kans. Die hoopt met eene hope die niet beschaamt (Rom. 5 : 5), omdat hij liefde en geestdrift heeft. Die grijpt alle gelegenheden, welke zich mogen voordoen, aan, verdraagt den tegenspoed met geduld, twijfelt niet ook al blijft de gunstige omstandigheid lang uit: eens zal zij zich voordoen. Die vormt zich het ideaal en ook als het voor hem niet wordt verwezenlijkt, verblijdt hij zich daarin, gelijk een Mozes, die het beloofde land mocht aanschouwen. Hij zag het in zijn lengte en zijn breedte, heerlijk en vruchtbaar. Hij zag het, onbezoedeld door den gruwel van Israels afgoderij en het, onschuldig vergoten profetenbloed. Zoo ziet, wie in Jezus gelooft, het blijvende vóór zich, terwijl hij zijn leven stelt in den dienst voor God, zijnen wil de wegen des Eeuwigen doet gaan, zijne krachten inspant voor het hoogste goed.

Bovendien leert het christelijke geloof dragen, wat er onzeker in de toekomst is. Dit geloof leidt tot de gemoedsstemming op, waardoor men gaarne berust in de mogelijkheid, dat ons persoonlijk niet meer dan de korte spanne tijds zou zijn geschonken, die er ligt tusschen wieg en graf en dikwijls met zooveel leed aangevuld, altijd op zich zelve beschouwd, zeer onvolkomen is. Dit geloof stelt ons den eisch der zelfverloochening, en als wij ziende op ons persoonlijk einde met die deugd te meer ernst moeten maken, wat anders kan ons daartoe in staat stellen dan juist dit geloof, dan de nauwst mogelijke aansluiting bij het voorbeeld der volkomene offervaardigheid? Dit geloof noemt de liefde het groote gebod. Wanneer is dan het evangelie meer bewaarheid dan als de liefde, waarmede wij hun die na ons blijven den weg door het leven effenen, de grootste mogelijkheid is, die ons openstaat om de volmaking des geestes te bevorderen? Dit geloof wijst het lijden voor anderen aan als het hoogste, waarmede men hen beweldadigen, als het middel waardoor men hen heiligen kan. Het drukt ons op het hart, dat allen één lichaam zijn en één geest. Wie, die den geest des evangelies in zich heeft, zal het dan bejammeren, indien de zelfzucht geheel bedrogen uitkomt en geluk

zoowel als smart slechts daar zijn voor een tijd? Dit is immers de vervulling van het evangelie? Zoo hebben wij beslist het recht om te verklaren, dat Jezus niet minder voor ons dan hij voor de voorgeslachten deed, den weg naar het graf gemakkelijk maakt en de verschrikkingen des doods te niet doet. Al is zijne opstanding voor ons niet als voor hen een feit, voor ons is zij de inkleeding van eene onvergankelijke waarheid — Hij is ons leven.

Krommenie. J. G. BOEKENOOGEN.

DE ESSENERS BIJ JOSEFUS.

Het vraagstuk naar de beteekenis van het Essenisme is nog steeds aan de orde.

Meestal zag men in die joodsche secte den middenterm tusschen Jodendom en Christendom. Holtzmann en Keim noemden het eene geestesrichting, die zich onder Pythagorischen invloed had gevormd.

Onder ons gold tot nog toe vrij wel algemeen de opvatting, dat in het Essenisme het Farizeesch beginsel der afzondering van de reinen uit de wereld onder Israël zijn laatste toepassing gevonden had. Wat in 1868 door mij werd verdedigd, werd in Kuenen's Godsdienst van Israël gehandhaafd, wat de hoofdzaak betreft [1]).

Hilgenfeld bleef vrij wel alleen staan in zijne bewering, dat de Esseners, eens kinderen der Apocalyptische richting, ten slotte bleken te zijn Perzische of Buddhistische Magiërs [2]).

De oudste bron voor onze kennis der Esseners schijnt Philo te zijn. Hij beschrijft de Esseners in Palestina en in Egypte. De laatsten, de Therapeuten, worden geschetst in het boekje „de vita contemplativa". Thans zou ik niet meer durven staande houden wat nog in 1871 door mij ten dien aanzien geschreven werd [3]). Wat prof. Kuenen hierover opmerkte is afdoende [4]).

---

1) Het Essenisme. Leiden 1868. Godsd. v. Israel II. 347—358. Theol. Tijdschr. III. (1869) bldz. 586—601.

2) Theol. Tijdschr. V (1871) bldz. 180 vlgg.

3) Theol. Tijdsch. V. t. a. p.

4) Godsd. v. Isr. II 440—444.

Sinds heeft Lucius alle tegenspraak op dit punt doen zwijgen [1]).

Nu blijft nog over Philo's getuigenis aangaande de Palestijnsche Esseners in het boekje „quod omnis probus liber". Reeds Frankel noemde dit geheele boekje onecht in 1854, en, door hem gewaarschuwd, meende ook ik, dat hier niet Philo, maar een leerling uit zijne school sprak. Doch zou men met Oort nog kunnen meenen, dat hier als voorbeeld een werkelijk feit, zij het ook eenigermate gekleurd, werd aangehaald. In ieder geval heeft het meer waarde dan het fragment door Eusebius ons bewaard [2]). Intusschen zijn er ernstige bedenkingen gemaakt tegen de echtheid der paragrafen over de Esseners in genoemd boekje „q. o. prob. lib." R. Ohle [3]) heeft hierover een betoog geleverd door niemand minder dan onzen onvergetelijken Kuenen „klemmend" genoemd [4]). Moeten Ohle's beweringen worden toegestemd, dan blijven de verklaringen van Josefus alleen over als oudste bron voor onze kennis van het Essenisme.

In de eerste plaats zou alzoo Ohle's kritiek op Philo aan de orde moeten zijn. Zij dunkt mij moeilijk tegen te spreken. Het fragment werpt de bewijsvoering omver, verbreekt het verband, is in zijne opvattingen in strijd met Philo's denkbeelden, zoodat het, na Ohle's opmerkingen gelezen te hebben, mij onmogelijk is, Oort's raad op te volgen, door Philo's beschrijving der Esseners te gebruiken om de aanwijzing van Josefus te verbeteren. Ohle's kritiek zou ik hier moeten afschrijven.

Eer Josefus' mededeelingen nader getoetst worden, wensch ik iets te zeggen over den naam 'Εσσηνος bij Josefus in 't algemeen. Tot nog toe heeft men te vergeefs gezocht naar het Hebreeuwsche woord, dat in deze Grieksche letters werd overgezet. Ook prof. Oort acht hier de etymologie vrijwel hopeloos duister [5]). Zoodra men Josefus zelven niet te hulp roept, is hier een breed veld voor allerlei gissingen. Josefus zelf nu vermeldt in zijne beschrijving van het belegerde Jeruzalem eene πύλη

---

1) P. E. Lucius, die Therapeuten. Strassburg 1879. vgl. Theol. Tijdsch. XVI (1882) bldz. 565—592.

2) Zie Oort's oordeel: Theol. Tijdschr. XVI (1882) bldz. 574.

3) Zeitschrift f. protest. Theol. XIII (1887) s. 298—335 376—395.

4) Theol. Tijdsch. XXI (1889) bldz. 568. XXIII (1889) bldz. 134.

5) Theol. Tijdsch. XVI (1882) bldz. 566. 572.

Ἐσσήνων.[1]) Dit kan geen andere zijn dan שַׁעַר הַיְשָׁנָה twee malen genoemd bij Nehemia[2]). Dit is de *oude* poort, of poort der ouden. Het woord יָשָׁן duidt dus aan de oude onder de richtingen des Jodendoms. Het is bekend dat de verschillende zienswijzen onder het na-exilisch Jodendom allen uitgingen van de zucht tot handhaving der wet, tot waarborg der afzondering van Israël als uitverkoren volk. Ook de uiterste partij van de Zeloten, of die van Judas den Gauloniet, stond nog op Farizeeschen grondslag op het stuk der religie[3]). Het volk begeerde onder de leiding der schriftgeleerden te komen tot wat wij nu zouden noemen het algemeene priesterschap der geloovigen[4]), dat natuurlijk ook staatkundige macht insloot. De Farizeër wilde dit doel bereiken langs rustigen weg, de Zeloot door dadelijk ingrijpen. Het Farizeïsme was naar Josefus' beschrijving, wanneer wij voor het oogenblik de meer uitvoerige mededeelingen over de Esseensche secte laten rusten, eenigermate afgeweken van de oude gestrengheid. Terwijl de Esseners strenge fatalisten waren in de leer der voorbeschikking, lieten de Farizeërs eenige ruimte aan de menschelijke vrijheid[5]). De oudere richting was in Josefus' dagen al iets meer rekbaar en door het Farizeïsme overvleugeld geworden. Zij toch weigerde den eed van trouw aan Herodes te doen, waarbij zij wel gesteund werd door enkele beroemde Farizeesche wetgeleerden, maar zoo weinig beteekende toen de Esseensche richting, dat Herodes die lieden gerust durfde vrij stellen van den eed van trouw aan zijn persoon[6]). Het Essenisme valt samen met den oudsten vorm der Farizeesche vroomheid, en moest, omdat het zich vrij wilde houden van alle inmenging met de staatkunde, langzamerhand uitsterven[7]).

---

1) Bel. Jud. V 4 92 ook bij Oort. „Atlas." Kaart XXI zoo genoemd.

2) III, 6. XII, 39.

3) Jos. Ant. XVIII 1, § 6. *τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμῃ τῶν Φαρισαίων ὁμογολοῦσι.*

4) 2. Maccab. II 17: *θεός ὁ ἀποδοὺς τὴν κληρονομίαν πᾶσιν καὶ τὸ βασίλειον καὶ τὸν ἁγιασμόν.*

5) Jos. Ant. XIII. 5, § 9.

6) Jos. Ant. XV. 10, 4 § 5.

7) Ligt dit ook niet in de woorden, waarmede Josefus van de derde secte zegt: *ὁ δὴ καὶ δοκεῖ σεμνότητα ἀσκεῖν*? Bell. Jud II. 8, § 2. Eene zekere eerwaardigheid, iets archaïstisch kleefde hen aan, waarop dan volgt: *ἐσσηνοὶ καλοῦνται.*

Welke Esseners worden nu door Josefus met name genoemd? Hebben wij hunne eigenaardigheden goed gevat, dan kunnen wij beoordeelen, of het beeld in Josefus werken aanwezig van eene Esseensche secte daarmede overkomt.

Josefus spreekt van een Essener Judas, die in den Jeruzalemschen tempel een kring van leerlingen om zich vereenigde, met wie hij de dingen der toekomst besprak [1]). Op dit tijdstip 106 v. Chr. was dus een Essener niet iemand, die uit den tempel geweerd werd.

Menahem was een Essener, die als schooljongen met Herodes vertrouwelijk omging, hem de koninklijke waardigheid voorspelde, en later in gehoor bij dien koning werd toegelaten, opdat hij dezen den duur van diens regeering zou zeggen. Is dit dezelfde Menahem, van wien de Talmudische overlevering beweert, dat hij onder-voorzitter van het Synedrium is geweest, maar aftreden moest omdat hij te ver ging כְּנֶגֶד פָּנָיו d. i. tegenover zich zelven, in onthouding en strenge toepassing van de wet der Levietische reinheid? Of is dit: „te ver" te verstaan hiervan, dat hij met 48 leerlingen in den werkelijken dienst van koning Herodes over ging? [2]) Een echte vertegenwoordiger was hij dus der antieke vroomheid, en hij behoorde zeker niet tot eene secte, die kinderen al uit de booze wereld trachtte te redden, zooals beneden blijken zal. Een Essener Simon wordt vermeld, die 6 j. n. ch. onder Archelaüs als droomuitlegger optrad. [3])

Johannes de Essener kreeg in den oorlog zelfs bevel over de plaats Thamna, met twee anderen greep hij Askalon aan, bij welken tocht hij sneuvelde [4]). In zijn persoon sloot zich de Essener dus bij de Zeloten aan. Ook in dit opzicht was de Essener een van die mannen van den ouden stempel die, als in de dagen van Antiochus, de heiligheid van Israël met het zwaard zochten te handhaven.

Toen Josefus deze aanduidingen in zijne Antiquitates opschreef beloofde hij eene meer uitvoerige uiteenzetting van

---

1) Jos. Aant. XIII. 11, § 2 Bell. Jud. I. 3, § 5.

2) Jos. Ant. XV. 10, § 5 Grätz, Gesch. d. Jud. II. 2, s. 178 Derenbourg, Essai. p. 464.

3) Jos. Ant. XVII. 13, § 3 Bell. Jud. III. 7, § 3.

4) Jos. Bell. Jud. II. 20 § 4 III. 2 § 1 en 2.

wat de Esseners waren [1]). Wat wij over de Esseners nu zeer uitvoerig lezen in Bell. Jud. II bestond dus toen nog niet. De boeken over den Joodschen oorlog zijn een 20 jaren vóór die geschreven, welke over de Joodsche oudheid handelen, en de uitvoeriger beschrijving der Esseners, hier bedoeld, kan niets anders zijn als wat wij nu lezen in het 18de boek der Antiquiteiten, en wat dan gewoonlijk verbonden wordt met hetgeen het tweede boek van den Joodschen oorlog over hen te lezen geeft. Bovendien beroept zich Josefus een enkele maal op dit tweede boek, als op eene *ἀκριβεστέρα δήλωσις* aangaande de drie joodsche secten. [2]) Het is dus de vraag of, wat wij thans op die twee plaatsen lezen, werkelijk van Josefus kan zijn. Josefus besluit zijne vermelding van het feit, dat de Esseners den eed aan Herodes weigerden, met de verklarende mededeeling: *γένος δὲ τοῦτ᾽ ἐστὶ διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ᾽ Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ* [3]). Deze voorstelling laten wij natuurlijk geheel voor Josefus rekening. Hij vergriekscht het geheele Joodsche leven in de verschillende richtingen, om het zijnen lezers begrijpelijk te maken.

Bij de volgende uiteenzetting moge vergeleken worden de kritiek, door Ohle geoefend op de berichten van Josefus. [4]) Zijne opmerkingen deel ik in hoofdzaken.

De oudste beschrijving der Esseners als groep vindt men in het boek over den Joodschen oorlog. [5])

Dadelijk bij den aanvang lezen wij aangaande de Esseners de zonderlinge bewering *Ἰουδαῖοι μὲν γένος ὄντες*. Hier wordt dus de mogelijkheid gesteld, dat eene Joodsche secte wel eens niet uit joden bestaan kon. Bovendien wordt van deze menschengroep beweerd, dat daarin de onderlinge liefde sterker was dan bij de andere Joden. De kring schijnt dus zich los ge-

---

1) Jos. Ant. XV, 10 § 4. *περὶ τούτων μὲν οὖν ἐν ἄλλοις σαφέστερον διέξειμι.*

2) Jos. Ant. XIII 5 § 9.

3) Jos. Ant. XV. 10 § 4. Aan het slot van Ant. XVIII 1 § 5 wordt gezegd, dat de dubbelgangers der Esseners de Daciche Polisten waren. Het zij mij geoorloofd ook nu nog te verwijzen naar hetgeen hierover geschreven werd: „Het Essenisme” blz. 21. De Thraciër Zalmoais heeft de Pythagorische wijsheid aan sommige vreemde stammen gepredikt.

4) Jahrb. f. protest. Theol. XIV 221—274 360—387

5) Jos. d. Bell. Jud. II. 8, § 2—13.

maakt te hebben van de Joodsche maatschappij. En dat dit zoo is blijkt duidelijk uit de mededeeling, dat zij voor den toegang tot hun kring een proeftijd stelden van drie jaren, en hen die buiten den kring stonden ἑτερόδοξοι noemden, wier aanraking, zelfs als ze al candidaten der vereeniging waren, verontreinigend werkte, hetzij dan heidenen of Joden.

En, als zij eenmaal toegetreden waren, dan moesten zij zweren εὐσεβήσειν τὸ θεῖον. De vereering van den waren God was dus bij de overige Joden niet? Zij richten tot de zon bij haren opgang gebeden, van ouden tijd overgeleverd. Dit behoorde tot de huiveringwekkende verborgenheid der gemeenschap (μυστήριόν τι φρικτόν), die zich bovendien kenmerkte door eene bizonder aantrekkelijke leer over de ziel, een leer door Josefus genoemd een ἄφυκτον δέλεαρ, een lokaas dat, eenmaal geproefd, onuitroeibaar in de ziel zich vastzette.

Als eenmaal de eed van trouw was gezworen, dan werd men ingewijd bij het heilige maal in het eigen gebouw, dat was als een heilige tempel (ἴδιον οἴκημα κάθαπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος). Aan dien maaltijd was niet alleen plantaardig voedsel. Integendeel, van den uit de orde gebannene werd gezegd, dat hij, die van anderen geen spijze mocht aannemen, plantenetend van honger dreigde om te komen [1]). Zij hadden hunne eigenaardig spijzen, waaraan zij getrouw bleven ook onder de vervolging der Romeinen, die hen te vergeefs wilden dwingen τι τῶν ἀσυνηθῶν te eten [2]). Dit was dan niet het verbodene, als zwijnenvleesch, maar eenvoudig de reine in eigen kring bereide spijs.

Hadden de Esseners dus geen verbodene spijzen, zij stonden nog verder van het Jodendom af, zij werden, naar de mededeeling in de Joodsche oudheden, uit den Jeruzalemschen tempel geweerd. Wij lezen toch [3]): εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα τε στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτέλουσιν διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι. Ohle heeft overtuigend aangetoond, dat wij hier hebben een breken met het Jodendom, en wel van 4000 personen, van welke afscheiding nergens bij Josefus

1) Bell. Jud. II 8 § 8. 2) t. a. p. § 10.
3) Jos. Ant. XVIII 1 § 5.

eenig spoor is overgebleven. Toen zijn werk over de Joodsche oorlogen geschreven werd, was er van deze uitbanning uit den tempel nog geen sprake. Wij hebben hier een groep Joden, die wegens uitnemende reinigingsplechtigheden op eigen hand geweerd worden uit het nationale heiligdom, waarheen zij alleen zenden wijgeschenken: ἀναθήματα. [1]) Zij stonden dus tegenover dien tempel als de heidenen, die aan den tempelschat wel geschenken zonden, welke meest bestonden uit kostbare voorwerpen voor den eeredienst. Beeldwerken waren ongeoorloofd, en Joden zonden nooit wijgeschenken. Bovendien is de uitdrukking τεμένισμα voor tempel hier zeer verdacht. Dit woord, afgewisseld met τέμενος, behoort tot het spraakgebruik der Grieksche bonden of broederschappen (θιάσοι, ἔρανοι). Bij Josefus beteekent τέμενος of τεμένισμα altoos het geheel van de tempelruimte, niet één bepaald gebouw. Jeruzalem's tempelhuis is bij Josefus altijd τὸ ἱερόν. Over het algemeen is in dit gedeelte van Josefus werk een overvloed van woorden, die gangbaar waren bij en terug te vinden zijn in de gedenkstukken der Grieksche broederschappen. Ik verwijs hier naar Ohle's uitvoerige uiteenzetting [2]). Wij hebben hier eene beschrijving van eene aan het Jodendom geheel vreemd gewordene godsdienstige vereeniging, die niets te maken heeft met de in den tempel zich bewegende Esseners, zoo als zij elders bij Josefus voorkomen. De hier genoemde secte had een eigen huis met eene eetzaal δειπνητήριον. Dit laatste woord komt eerst in het veel latere grieksch voor.

De Esseners hadden een eigen wetgever, eigene wetten. En den naam van dien wetgever bewezen zij de hoogste eer na de godheid [3]). Waarom hier niet geschreven is, zooals Josefus elders doet: „Mozes", of: „onze wetgever"? Omdat in dit verbond die naam zeker behoorde tot die geheimenissen, die niet mochten geopenbaard worden.

Eene lofrede is de beschrijving der Esseners. Die lofrede op eene secte, die uit den tempel was geworpen of verbannen, is in Josefus mond ondenkbaar. Josefus hechte zeer veel aan

---

1) Bell. Jud. II 17 § 3 ἀναθήματα τῶν ἀλλοφύλων
2) Jahrb. f. protest. Theol. XIV 249 vlg.
3) Jos. Bell. Jud. II. 8, § 9.

den tempel als de aanschouwelijke waarborg van de eenheid en heiligheid van Israël. De schrijver van deze lofrede en Josefus kunnen niet één en dezelfde persoon zijn.

De Esseners door Josefus afzonderlijk vermeld waren in het openbaar voornamelijk werkzaam als voorspellers van de toekomst. Wat wordt nu van de profetische gave in de Esseensche secte gezegd? Wij lezen [1]): *εἰσὶ δέ ἐν αὐτοῖς οἱ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται.* Dit zal wel beteekenen, dat zij er zich voor uit geven, gelijk de Essener Judas, die een kring van leerlingen om zich had *ἕνεκα διδασκαλίας τοῦ προλέγειν τὰ μέλλοντα* [2]). Maar hoe voorspelden nu de leden der heilige secte de toekomst? *βίβλοις ἱεροῖς καί διαφόροις ἁγνείαις, καί προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι.* Dit laatste woord is teekenend. Het duidt aan zekere vaardigheid, handigheid door langdurige oefening, omdat men er van kinds af aan mede heeft omgegaan. De secte voorspelde dus de toekomst uit boeken, die aan die orde eigen waren en uit de woorden der profeten. Hebben wij hier niet eene stichomantie, eene verbastering der profetie, die niet eens altijd zeker de waarheid openbaarde? Wij lezen toch: *σπάνιον δὲ, εἴ ποτε, ἐν τοῖς προαγορεύσεσιν* [3]) *'αστοχήσουσιν.* Niet altoos dus schoten zij raak, al gebeurde het zelden.

Die boeken der Esseners hebben, om dit in het voorbijgaan op te merken, al vele pennen in beweging gebracht. Ook door mij werd getracht een van de bestanddeelen der Henoch-Apocalypse tot de Esseensche letterkunde te brengen [4]). In ieder geval is de volstrekte afkeuring van den geheelen na-exilischen tempeldienst in de Joodsche litteratuur eenig bij Henoch, zij het ook als gevolgtrekking uit Maleachi [5]).

De bewering van Lucius, dat wij bij Josefus de beschrijving van eene Joodsche *αἵρεσις* hebben, acht ik om bovengenoemde redenen minder juist.

---

1) Jos. bell. Jud. II. 8, § 12. 2) Jos. Ant. XIII. 11, § 5.

3) Dit woord duidt nooit bij Jos. de voorspellingen der Joodsche profeten aan. Dit woord, duidt eigenlijk „openlijke afkondiging" aan: *νόμου προαγόρευσις* Jos. Ant. XVIII 8 § 2. Van niet Joodsche wichelaars wordt gezegd *προαγόρευσις* C. Apionem I. 29.

4) Theol. Tijdsch. IX (1875) 261 vlg.

5) Henoch LXXXIX 73. Maleachi I. 7, 12.

Josefus kent Esseners, wier eigenaardigheid was, dat zij strengere fatalisten waren dan Farizeeën of Sadduceeën, als profeten optraden en zich eindelijk mede aansloten bij de Zeloten. De beschrijving der secte geschiedt echter in uitdrukkingen, die veelal vreemd zijn aan het spraakgebruik bij Josefus, en ons telkens herinneren aan de termen in gebruik bij de Grieksche godsdienstbonden of bij de Christenen.

Terwijl Josefus overal de Joodsche secten tot φίλοσοφοι maakt, zegt hij, waar door hem de leer der onsterfelijkheid, bij de Esseners in zwang, uitvoerig wordt medegedeeld: τό δὲ πέρι τῆς ψυχῆς θεολογοῦσιν. Het woord θεολογία gebruikt hij alleen daar, waar van de geheele godsdienstbeschouwing der Joden in tegenstelling met die van anderen sprake is [1]).

De uitdrukking γεραίρουσιν τὸν θέον is zonderling, omdat er niet bij uitgedrukt staat, waarmede zij de godheid begiftigden.

Bij de vermelding van het heilige maal der Esseners wordt de uitdrukking gebruikt: προσίεναι τῇ διαίτῃ. [2]) Die προσίοντες doen denken aan de nadering tot den heiligen disch der Christenen. In hetzelfde verband komen de καθαρώτερα ὕδατα, die meer zijn dan de reiniging der Joden, meer dan de koele waterstroomen en het welwater, elders bij Josephus voorkomend [3]). Wie denkt hierbij niet aan den christelijken doop?

De martelaarsmoed der Esseners wordt met lof vermeld. [4]) Hunne martelingen worden saamgevat in deze woorden: δία πάντων ὁδεύοντες τῶν βασανιστηρίων ὀργάνων: d. i. zij doorliepen al de werktuigen der pijnkamers. Het woord βασανιστηρίον is hier bij Josefus een ἁπαξλεγομενον. [5]) Ook hier ligt het voor de hand, aan de christelijke vervolgingen te denken.

De hand van den interpalator heeft van de deelgenooten dezer Esseensche secte αἱρετισταί gemaakt, leden van eene der vele in die dagen verachte godsdienstbonden, en wel eene κοινωνία, beschreven op de leest van een leger des heils, als τάγμα, ὅμιλος, verdeeld in een viertal μοίραι, verheven boven Grieken en barbaren, een bond die aan de vaste burgers der Christelijke

1) Jos. Cont. Ap. I 25. 2) Jos. Bell. Jud. II. 8, § 7.

3) Jos. Bell. Jud. II. 8, § 5. Ant. III. 11, § 1 en 3.

4) Jos. Bell. Jud. II. 8, § 10.

5) Vgl. 2 Maccab. VII 13 ἐβασάνιζον. Vele uitdrukkingen in dit gedeelte herinneren aan het spraakgebruik van het tweede boek der Maccabaeën

gemeenschap moet doen denken in de dagen van strijd en vervolging. Van zulk eene vervolging der Joden door de Romeinen weet Josefus niets. Hij verhaalt wel van de worsteling der Joden met Antiochus Epifanes, en volgt daarbij de mededeelingen van den schrijver, die ons het 1ste boek der Makkabaeën naliet. Maar ook zelfs bij dien heftigen kamp heeft hij niet kunnen vermelden, dat de Joden werden gedwongen zwijnenvleesch te eten. Zij moesten het maar offeren. De schrijver van het tweede boek der Makkabaeën [1]) vertelt, dat de Joden gedwongen werden het te eten. Onze interpolator laat zijne Esseners gedwongen worden ongewone spijs te nuttigen, en bewijst door deze mededeeling ook alweder, dat hij niet Josefus kan zijn.

Mogen wij nu de berichten aangaande de Esseners bij Porphyrius, Plinius, Hippolytus, die allen min of meer zich aansluiten bij Josefus' beschrijving, hooge waarde toekennen? De afstand van tijd en plaats waarop die schrijvers zich bevonden van de door hen beschreven toestanden verbieden het mijns inziens. De Esseensche colonie onder de palmboomen van Engedi, waar Plinius van spreekt [2]) is eene nadere uitwerking van de voorstelling bij pseudo Philo [3]), dat de Essaeërs de besmetting der steden vermeden. Bij Josefus vinden wij de verzekering, dat zij in verschillende steden verspreid leven. [4]) Evenmin mag er veel waarde gehecht worden aan de mededeeling door Hippolytus aan zijne bronnen toegevoegd, dat zij zulke vijanden van beelden waren, dat zij, om de beelden op de stadspoorten niet te zien, de steden vermeden, en om den beeldenaar op de munt niet te aanschouwen, geen gemunt geld gebruikten. [5])

Josefus zelf heeft naar zijn eigene woorden de Esseensche secte, naar de beschrijving in zijn boek aanwezig, niet kunnen leeren kennen. In drie jaren tijds, van zijn 16e tot zijn 19e, zal hij de drie secten hebben doorloopen. Maar dan blijft er voor de zoogenaamde Esseensche secte maar één jaar over, en heeft hij dus den heiligen maaltijd, dien men eerst na een proeftijd

1) 2 Macc. VI. 18. 2) Hist. Nat. V. 17.
3) § 12. (II 458) 4) Jos. Bell. Jud. II. 8, § 4.
5) Hippol. Refut. Omn. Haeres. IX, 26. p. 482.

van 3 jaren bereiken mocht, niet aanschouwd. Het door Oort gestelde dilemma: óf het tweede hoofdstuk van zijn „Vita" is niet van Josefus, óf wij weten nog niets van Farizeïsme en Sadduceïsme, zou ik niet zoo durven stellen. Al trekken wij ook iets af van de snoeverij in zijn eigene levensbeschrijving aanwezig, en al weten wij dat hij door afkomst en levensrichting zonder opzettelijk onderzoek geheel op de hoogte kon zijn van Farizeïsme en Sadduceïsme, in één jaar kon hij best kennis gemaakt hebben met die hier en daar verspreide Esseners, mannen der oude Asideesche vroomheid. Deze moet zich langzamerhand hebben opgelost, en het kan zijn dat na Jeruzalem's verwoesting sommige strenge vromen zich afzonderden, in wanhoop om de vernietiging des tempels, tot een leven van boete en onthouding [1]). Misschien zijn dit de Joodsche Anachoreten van Plinius. En dan kan de אסיא, die op een enkele plaats in den Talmud voorkomt [2]) zeer goed zulk een archaïstische vrome aanduiden.

Hoe zal het oordeel der bevoegden zijn over deze poging om met benuttiging van Ohle's belangrijken arbeid een ander licht te laten vallen op het Essenisme? Op wetenschappelijk gebied ondervinden wij zoo sterk het *dies diem docet*, dat wij ons alleen kunnen troosten met de gedachte: wij kunnen niets tegen de waarheid. Moge in ieder geval ook onder ons dit belangrijk onderwerp niet spoedig afgenomen worden van de orde van den dag bij hen, die arbeiden aan de vermeerdering onzer kennis van Jodendom en Christendom.

---

1) Tosiftha sota c. 15b. Baba Batras p. 60b bij Graetz, Gesch. der Jud. IV s. 11.
2) Het Essenisme bldz. 63. Oort. Theol. Tijdschr. XVI (1882) bldz. 566—569.

Haarlem. B. Tideman Jzn.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbrittannien seit 1825 von Dr. OTTO PFLEIDERER, Prof. der Theol. an der Universität Berlin. — Freiburg i. B. 1891. J. C. B. MOHR. S. 496. M. 10.

Ziedaar een frisch boek, aangenaam en goed geschreven. Het vestigt, wel is waar, niet voortdurend de aandacht op volstrekt nieuwe zaken. De theoloog, die het leest, ziet zich veeleer rondgeleid in een hem sedert jaar en dag bekende wereld. Doch het verruimt niettemin den blik en verrast niet zelden, door de herinnering van schier vergeten bijzonderheden, of door de heldere uiteenzetting van wat vroeger minder goed en volledig was begrepen; terwijl het bovendien zoo nu en dan iets mededeelt wat den lezer misschien tot heden was ontgaan en toch wel waardig is, te worden opgenomen in het geheugen.

De titel schijnt bij eerste kennismaking wat vreemd en kan licht de vraag ontlokken: wat mag toch den schrijver hebben bewogen, in één boek te behandelen de ontwikkeling der Protestantsche theologie in Duitschland sedert Kant en in Groot-Brittannië sedert 1825? De geschiedenis van het ontstaan dezer studie geeft het antwoord. Bij Swan Sonnenschein te Londen verschijnt een Library of Philosophy, een verzameling van geschiedkundige overzichten der wijsgeerige wetenschappen onzer dagen. Pfleiderer werd uitgenoodigd, voor dit doel, „de ontwikkeling der godgeleerdheid sedert Kant" te beschrijven, doch zag zich al spoedig gedrongen, in overleg met den uitgever, het veelomvattende onderwerp, waarvan een goede behandeling

zeker velen hoogst welkom zou zijn geweest, zoo duchtig te besnoeien, dat hij zich, behoudens een enkele uitzondering, zou kunnen bepalen tot het Protestantsche Duitschland en Engeland, terwijl dan nog met het oog op den laatst genoemden kring, de toegevendheid van den lezer zou mogen en moeten worden ingeroepen. Zoo groeide ten slotte uit de ontworpen schildering van „de ontwikkeling der godgeleerdheid sedert Kant'' in de verschillende landen der beschaafde wereld, aan deze en gene zijde van den Oceaan, bij Katholieken zoowel als bij Protestanten, een tot bescheiden afmetingen teruggebracht werk, gewijd aan de beschrijving van de ontwikkeling der Protestantsche godgeleerdheid in Duitschland sedert Kant en in Groot-Brittannië sedert 1825. Het verscheen in het Engelsch ten jare 1890 en een jaar later, hier en daar wat uitgebreid en bijgewerkt, in het Duitsch.

Het geheel is verdeeld in vier boeken, waarvan het eerste doet stilstaan bij „die Begründung der neueren Theologie durch die idealistische Philosophie Deutschlands,'' S. 1—78. Bedoeld is dan: „die Begründung der neueren Theologie Deutschlands''. Aan die van andere landen mag nu niet worden gedacht; en evenmin aan die van Katholieken of Joden. De ontwikkeling der godgeleerdheid in het Protestantsche Duitschland der laatste honderd jaren, rust op den grondslag van het wijsgeerig denken, inzonderheid bij Kant, Herder, Schleiermacher, J. G. Fichte, Schelling en Hegel. Van die onderstelling meent Pfleiderer te moeten uitgaan en daarom acht hij zich verplicht, vóór alle dingen, zijn lezers bekend te maken met den aard en de waarde van dat denken.

Het tweede boek is gewijd aan „die Entwicklung der dogmatischen Theologie'', S. 79—252. Na een korte inleiding komen hier achtereenvolgens ter sprake: het Kantiaansche rationalisme; de theologie van Schleiermacher; de speculatieve theologie; die der restauratie; en de Vermittlungstheologie. Daarbij wordt meer in het bijzonder de aandacht gevestigd op Tieftrunk, als het meest aan Kant verwant; op Ammon, Bretschneider, Wegscheider en Röhr, als rationalisten, die zich wederom dichter aansloten bij de historische theologie der Evangelische kerk; op de Wette, die als het ware den overgang vormt van Kant op Schleiermacher, en wien Hase en Lipsius onder de

nieuweren het meest nabij komen; op Schleiermacher, wiens geloofsleer uitvoerig wordt beschreven, bl. 102—120; op de rechterzijde, inzonderheid vertegenwoordigd door Nitzsch en Twesten; op Alexander Schweizer, den eenige van Schleiermacher's rechtstreeksche leerlingen, die des meesters gedachten zuiver gevat en vrij heeft ontwikkeld; op de beide stroomingen, uitgegaan van Hegel en vertegenwoordigd, wat de eene betreft, door Marheineke en Daub, wat de andere aangaat, door David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach en Max Stirner; op Vatke, Biedermann en Ch. H. Weisse, als zelfstandige denkers, die zich van de bespiegeling bedienden, om niet het scholastieke dogma, maar de zedelijk-godsdienstige ervaring der Christelijke gemeente tot hun uitgangspunt en steunpunt te maken; op de pogingen tot herstel van het oude, door Claus Harms, Thomasius, Hengstenberg, Delitzsch, Kliefoth, Vilmar, Gess, Ch. von Hofmann, Philippi, Luthardt en Frank; op Tholuk en Beck, als voorstanders van een bijbelsch Christendom; op Rothe, den veelzijdigsten en geniaalsten vertegenwoordiger der Vermittlungstheologie; op Dorner, Martensen en J. P. Lange, als die zich bij voorkeur verdiepten in bespiegelingen over de hun dierbare waarheden van het Christendom; op hun geestverwant J. Müller, den bekenden schrijver over de leer der zonde; op Schenkel, A. Ritschl, diens school en zijn bestrijder, R. A. Lipsius; en eindelijk op Carl Hase.

Het derde boek bepaalt ons bij de „Entwickelung der biblischen und historischen Theologie", S. 253—385. Hier komen achtereenvolgens ter sprake: de Nieuwtestamentische kritiek en exegese; de Oudtestamentische kritiek en exegese; de kerk- en dogmengeschiedenis. Voor de Nieuwtestamentische studiën, meer in het bijzonder, hoewel ten deele uitermate kort, de werkzaamheid van Semler, Lessing, Herder, Eichhorn, Schleiermacher, de Wette, Paulus, Strauss en diens bestrijders: Neander, Ullmann en Weisse; van de Tubingers: F. C. Baur, Zeller, Schwegler; van de ter rechterzijde uitwijkenden: Planck, Köstlin, Ritschl, Thiersch, Grau, Hofmann; van den voortreffelijken, zoowel tegenover de kerkelijke overlevering als tegenover Baur onafhankelijken Ed. Reuss; van den meer behoudenden Lechler; van Fr. Bleek, Mangold, Meyer, B. Weiss,

Hilgenfeld, Volkmar, Völter, Br. Bauer, Holsten, H. J. Holtzmann, Hausrath, Schürer; de beschrijvingen van Jezus' leven van Renan, van Strauss voor het Duitsche volk, van Schenkel en van Keim; Weizsäcker's studiën over de Evangeliën en den apostolischen tijd; en eindelijk Pfleiderer's Urchristenthum.

Met het oog op het O. T. worden onderzoekingen vermeld van Vatke, Ewald, Graf, Kayser, Duhm, Wellhausen, Kuenen, Reuss, Schultz en Stade. Als beoefenaars der kerk- en dogmengeschiedenis komen Spittler en Planck, Neander en Hase, Gieseler, Niedner, Hagenbach en Kurtz, doch vooral en uitvoerig Baur en Harnack ter sprake.

Het vierde boek eindelijk geeft „Die Entwicklung der Theologie in Grossbrittanniën seit 1825", S. 386—494; en wel zoo, dat wij eerst kennis maken met de wijsgeerige richtingen, die invloed hebben gehad op de ontwikkeling der godgeleerdheid, en daarna met de richtingen en bewegingen in de kerkelijke theologie van Groot-Brittannië. Die wijsgeerige richtingen zijn: het ten deele onder Duitschen invloed geboren idealisme van Coleridge en Carlyle, miskend door zeer velen, doch hooggewaardeerd door enkele uitnemenden, als Francis Newman; het empirisme van John Stuart Mill: de „intiutive" of kritisch speculatieve wijsbegeerte van Hamilton, nader ontwikkeld door Mansel en bestreden door Maurice; het ethisch idealisme van Matthew Arnold, beoordeeld en afgewezen door Tulloch en door Martineau; het aesthetisch idealisme van Seeley; het evolutionisme van Spencer, den voornaamsten woordvoerder van het agnosticisme, waarop intusschen ook Hamilton, Mansel, Arnold en Seeley hadden voortgebouwd; het aan Hegel verwante idealistische evolutionisme van John Caird; het Nieuw-Hegelianisme van Ed. Caird, Stirling en Green; en het speculatieve theisme van Seth, Flint en Martineau. De kerkelijke bewegingen, in het tweede hoofdstuk beschreven, zijn de hoogkerkelijk reaktionaire en de laag-(breed-)kerkelijk liberale, de eerste aanvankelijk als traktarianisme vastgeknoopt aan de namen van Keble, Froude en Henry Newman en later als Puseyisme verbonden aan dien van Pusey en verdedigd door Gore; de andere in de eerste plaats geleid door Thomas Arnold, den leerling van Whately, wien Hampden en Milman, Thirlwall en Hare ter zijde stonden. Vervolgens

worden de eigenaardigheden geschetst van F. D. Maurice; gewezen op de beteekenis zijner leermeesters Erskine en Campbell, alsmede van Bruce, Kingsley, F. Robertson; en eindelijk een overzicht gegeven van de bijbelsch kritische studiën van Jowett en andere schrijvers der in 1860 verschenen Essays and Reviews; van Stanley, Colenso, Mackay, Seeley, den auteur van „Ecce Homo" en later van „Natural Religion"; van Edersheim; van Carpenter en zijn voorganger Abbot, schrijver over de Evangeliën in de Encycl. Britannica, van Davidson, Westcott, den onbekenden schrijver van „Supernatural Religion", Lightfoot, Robertson Smith, Cheyne en Hatch.

Een breede reeks namen, wier dragers meer of minder uitvoerig worden geschetst in hun eigenaardige beteekenis voor de ontwikkeling der godgeleerdheid, hetzij dan in Duitschland of in Groot-Brittannië. Het is goed, dat een register het naslaan van hetgeen over ieder hunner in het midden wordt gebracht, gemakkelijk maakt. Vooral omdat men zich daardoor kan wachten voor het vruchteloos zoeken naar een karakterschets van personen, wier theologische werkzaamheid men hier allicht mede herdacht en beschreven kon achten. Pfleiderer toch heeft niet gestreefd naar volledigheid en al maakt hij meermalen den indruk, althans aanstippenderwijze de mindere goden te willen gedenken, wier invloed op de algemeene ontwikkeling gering is geweest, of die veeleer den vooruitgang der godgeleerde wetenschap hebben belemmerd, voor het minst getracht tegen te houden; bij andere gelegenheden zegt hij uitdrukkelijk, dat zoo iets niet ligt in zijn plan; dat hij slechts het volle licht wil laten vallen op de hoofdpersonen, wier denken en werken rechtstreeks aan de theologie ten goede is gekomen. Er heerscht dientengevolge in het werk een zekere ongelijkheid, die meermalen doet denken aan het ontbreken van een vast plan.

Trouwens, ook in andere opzichten treft ons hetzelfde verschijnsel, een zekere losheid in den vorm, een sans gêne ten opzichte van de rangschikking, de uitzetting, de inkrimping, de samensmelting der stof, waarbij het vaak is, alsof de schrijver zich niet bekommert om eenigen eisch van evenredigheid of gelijkmatigheid, hem gesteld door het ontworpen plan van den wetenschappelijken arbeid, waartoe hij zich heeft aangegord en alsof hij zich veeleer slechts geroepen acht, naar den

luim der invallende gedachte, uit den rijken schat der persoonlijke herinnering en der toevallig hem ten dienste staande hulpmiddelen, nu eens veel dan eens weinig, heden in deze en morgen in die volgorde mede te deelen, wat betrekking heeft op het onderwerp, waaromtrent hij zijn lezers zal inlichten. Een en ander draagt misschien niet weinig bij, om de belangstelling van den lezer gaande en hem doorloopend, ten einde toe, aangenaam bezig te houden; maar het moet toch uit een oogpunt van kunst en historische trouw worden veroordeeld.

Het is reeds aanstonds een fout in den vorm, wanneer de twee toevallig verbonden onderwerpen, de ontwikkeling der Protestantsche godgeleerdheid in Duitschland sedert Kant en die in Groot-Brittannië sedert 1825, voor de indeeling van het werk als één worden beschouwd, zoodat de beschrijving dier ontwikkeling in Groot-Brittannië het „vierde boek" heet, waaraan drie boeken beschrijving van die ontwikkeling in Duitschland voorafgaan. Naar den aard der behandelde stof, maken de eerste drie boeken de eerste en het vierde boek de tweede afdeeling van het werk uit. Doch zoo beschouwd, springt wederom te sterker in het oog de groote onevenredigheid in den omvang der twee hoofddeelen van het geheel: 385 en 109 bladzijden!

Bij de beschrijving der Protestantsche theologie in Duitschland, hebben de ontwikkeling der leerstellige godgeleerdheid en haar „Begründung" het leeuwendeel; 252 bladzijden, tegen 133 gewijd aan de ontwikkeling der Nieuw- en Oudtestamentische kritiek en exegese, kerk- en dogmengeschiedenis; en geen enkele aan die der zedekunde; geen enkele aan die van de geschiedenis der godsdiensten buiten Joden- en Christendom; geen enkele aan die van Oud- en Nieuwtestamentische hermeneutiek en tekstkritiek; geen enkele aan die der zoogenaamde praktische godgeleerdheid, homiletiek, catechetiek, kerkrecht, enz. Namen als van Wundt en Paulsen, Max Müller en Tiele, Schrader en Ebers, de Lagarde, Lachmann en Tischendorf, Palmer en Bassermann komen hier niet voor.

Het is waar, Pfleiderer had ons gewaarschuwd: „Da es sich um die Entwicklung des theologischen Denkens handelte, so war zunächst alles auszuschliessen, was in das Gebiet des praktisch kirchlichen Lebens gehört, wie kirchenpolitische Aktionen und Parteikämpfe oder philantropische Bestrebungen

kirchlicher Vereine"; p. IV. Maar daartoe behoort toch niet alles wat ik daar noemde, als geheel buiten den gezichtskring der lezers gehouden. En hoe met die verklaring te rijmen wat in het tweede hoofdstuk van het vierde boek, ten deele zelfs zeer uitvoerig, wordt medegedeeld over richtingen en bewegingen in de kerkelijke theologie van Groot-Brittannië?

Moesten niet staatkundige gebeurtenissen als die van het jaar 1848; de stichting van vereenigingen als de Protestanten Verein; het optreden van wijsgeeren als Schopenhauer en von Hartmann, Lotze en Wundt, naast Kant, Herder, Schleiermacher, Fichte, Schelling en Hegel zijn vermeld onder de machten, die grooten invloed hebben gehad op de ontwikkeling der godgeleerdheid in Duitschland?

Hoe was het mogelijk, zich streng te willen bepalen bij de ontwikkeling dier godgeleerdheid en voorbij te zien, hoe haar grondslag werd verbreed door de tot eere gekomen geschiedenis der godsdiensten in haar geheelen omvang?

Uittreksels van het overzicht door Wellhausen gegeven van zijn Geschichte Israels en van Baur's Drei ersten Jahrhunderte mogen welkom zijn aan menigen Engelschen of Duitschen lezer — waarom ook niet aan Hollanders en zonen van andere volken? — het laat zich toch betwijfelen, of de daaraan gewijde 10 + 10 bladzijden, 328—338 en 359—368, op haar plaats zijn in een geschiedenis van de ontwikkeling der Protestantsche theologie in Duitschland sedert Kant, waarin kortheidshalve veel stilzwijgend voorbijgegaan, of met een enkel woord moest worden afgedaan.

Om den invloed, door Kuenen geoefend op de ontwikkeling der Oudtestamentische studiën in Duitschland, zou voor hem een uitzondering worden gemaakt op den regel, dat Pfleiderer, in dit gedeelte van zijn werk, slechts rekening zou houden met den arbeid zijner landgenooten. Maar hoe heeft hij dan zes bladzijden kunnen wijden aan den Deenschen godgeleerde Martensen; een paar aan den Franschman Renan en verscheidene aan den Straatsburger Reuss? Diens „französisches Bibelwerk" kon buiten beschouwing blijven in een „Geschichte der deutschen Theologie", lezen wij bl. 286 en iets verder, bl. 326, dat het derde deel zijner Histoire sainte et la Loi „hierhergehört".

De Zwitsersche theologen Al. Schweizer, Biedermann, Volkmar worden geannexeerd; Heinrich Lang en diens volbloed geestverwanten met stilzwijgen voorbijgegaan. Hebben zij wellicht volstrekt geen invloed gehad op de ontwikkeling der theologie in Duitschland?

Zijn werken als de in het Duitsch vertaalde van Scholten, over het Oudste Evangelie, het Johannes-Evangelie, de Oudste Getuigenissen, of Tiele's Geschiedenis van den godsdienst, geen boeken van „internationalem Interesse", zij het ook minder opzienbarend bij hun verschijning dan Renan's Vie de Jésus?

Erger is het intusschen dat Kuenen, die niet zou worden vergeten en inderdaad met eere wordt vermeld, waar Pfleiderer spreekt over Duitschland, zelfs niet bij name wordt genoemd, waar hij handelt over den gang der Oudtestamentische studiën in Engeland.

Datzelfde onopgemerkt laten van beroemde en invloedrijke personen geldt o. a. ook van Spurgeon in Engeland, van Otto Funke in Duitschland, hoewel de werkzaamheid van hun ambtgenoot Fr. Robertson in eenige schoone bladzijden, 469—474, vrij uitvoerig wordt herdacht.

Desgelijks ontvangt de lezer een breede schets van Martensen 's leerstellige overtuigingen, bl. 211—216, niettegenstaande zich aldaar „dogmatisches Denken und phantasievolles Schauen verbinden zu einem romantischen Helldunkel, bei welchem nur der kritische Verstand leer ausgeht"; en over 's mans Ethik, „von viel grösserem Werth als seine Dogmatik", slechts een paar woorden, bl. 216.

In den regel houdt Pfl. rekening met de historische volgorde der personen, wier optreden en werkzaamheid hij schetst. Doch somtijds wijkt hij daarvan op de zonderlingste wijze af. Bl. 148—157 komt Ch. H. Weisse, † 1866, aan de beurt, ná Biedermann, bl. 140—148, wiens dogmatiek eerst verscheen in 1868, 2e uitg. 1884—85. De studiën van Abbot, Davidson, Westcott, die uitdrukkelijk worden genoemd, bl. 482—4, onder Carpenter's „englischen Vorarbeiten", komen ter sprake na diens in 1890 verschenen boek over de Evangeliën. Desgelijks Erskine en Campbell, bl. 464, na hun leerling Maurice.

Al is het volkomen waar, wat Pfl. zegt, in den aanhef zijner beschrijving van de ontwikkeling der Nieuwtestamentische

kritiek en exegese; „für die wissenschaftliche Erkenntniss der biblischen Grundlagen des Christenthums ist das Jahr 1835 epochemachend geworden"; die zich aangordt om te beginnen met Kant, had meer dan slechts éénmaal ter loops, bl. 253, Semler, den vader der nieuwere kritiek van den bijbel in Duitschland, moeten gedenken. Hier ware vooral de gelegenheid schoon geweest, om te doen uitkomen, hoe allerlei omstandigheden soms samenwerken om de ontwikkeling der wetenschap te belemmeren en tijdelijk tegen te houden.

Of was het den schrijver ten slotte toch eigenlijk niet te doen om een schets van de ontwikkeling, maar veeleer van de geschiedenis der godgeleerdheid in zekeren kring? De lezer raakt meermalen met het antwoord verlegen. Niet alleen wanneer hij bl. 286 het onderhavige werk met zoovele woorden ziet omschreven als een „Geschichte der deutschen Theologie"; maar vooral als hij opmerkt, hoe b.v. bl. 157 vv. het verloop der confessioneele theologie in Noord- en Zuid-Duitschland wordt geschetst; hoe hij bl. 216 wordt bepaald bij J. P. Lange, wiens beste gedachten toch geen „nachhaltige Wirkung hervorzubringen vermochten"; bl. 222 bij Unionstheologen, gelijk bl. 285 bij Thiersch, Grau en andere bestrijders van de Tubingsche school, en wederom elders bij andere mannen, wier optreden en werken geen merkbaren invloed heeft gehad op de ontwikkeling der theologie, hoewel zij allerminst mogen worden voorbijgegaan in een proeve harer geschiedenis. Toch is deze studie, hoeveel uitnemends zij ook bevat, uit het laatste oogpunt beschouwd, niet volledig, wat trouwens Pfleiderer zelf geen oogenblik zal aarzelen te erkennen.

Het boek heeft iets tweeslachtigs, ook in de houding aangenomen door den schrijver tegenover de door hem besproken personen en zaken. Hij zelf treedt doorloopend te veel op den voorgrond. Wij zullen hooren, hoe zich de theologie heeft ontwikkeld in zekeren kring. Een gids gaat ons voor, met zijn uitgebreide kennis van het heden en het verleden; hij zal ons wijzen op de merkwaardigste bladzijden in het opgeslagen, vóór hem liggende boek der historie. Natuurlijk verwachten wij, dat hij zoo objectief mogelijk zal zijn in zijn mededeelingen. Maar als het op de uitvoering aankomt, heeft het dikwerf, ofschoon niet altoos, den schijn, alsof hoofdzaak ware, te ver-

nemen, hoe de hoogleeraar Pfleiderer oordeelt over personen en zaken, behoorende tot de studie der godgeleerdheid in den betreden kring. „Ontwikkeling" is dáár, waar een bijdrage wordt geleverd, die een stap nader zal brengen aan het standpunt, ten slotte door Pfleiderer als het juiste en eenig ware erkend. Behoudens enkele kleinigheden, kan men meenen, heeft in hem en zijn volbloed geestverwanten de ontwikkeling der theologie haar hoogtepunt bereikt. Een meening, die ongetwijfeld niet volkomen juist den indruk weergeeft, dien de geachte schrijver bij zijn lezers heeft willen achterlaten; maar die niettemin een noodwendig gevolg is van den ijver, waarmede hij schier doorloopend het denken en werken van anderen toetst aan de eigen, in den strijd der meeningen en van het wetenschappelijk onderzoek verkregen overtuiging. Tot op zekere hoogte is het bewandelen van dien weg onvermijdelijk; ik stem het gaarne toe en ook, dat het uiterst moeilijk is, de juiste grenzen aan te geven, die men als beoordeelaar van heden en verleden, bij het schrijven van geschiedenis niet mag overschrijden. Toch zou ik niet durven verzekeren, dat Pfl. zich in dit opzicht altijd binnen de perken heeft gehouden. Integendeel, het was niet noodig, naar het mij voorkomt, en evenmin gewenscht, om zijn boek voor landgenoot en vreemdeling rijk te doen zijn aan leering, dat hij over schier alle voorgedragen meeningen en onderzoekingen zijn oordeel mededeelde. Wat, bij wijze van uitzondering en bijkans ter verontschuldiging van het niet beoordeelen der school van Ritschl, bl. 241 wordt gezegd: „Da jedoch hierin zur Zeit noch alles im Fluss begriffen ist, so scheint es mir nicht räthlich, darauf näher einzugehen", had meer, tegenover tal van leerstellige en oordeelkundige vragen, als regel mogen gelden. Wat met groote welwillendheid, bl. 440 tegenover James Martineau wordt gezegd: „zu einer Prüfung dieser kritischen Hypothese ist hier nicht der Ort", en bl. 481 tegenover Carpenter: of hij gelijk heeft „mag dahingestellt bleiben", ware niet minder voegzaam geweest tegenover anderen, landgenooten en vreemden, die nu met een enkel woord worden afgemaakt, omdat de slotsom van hun onderzoek niet overeenkomt met die, waarbij Pfl. meent zich te mogen neerleggen. Een geschiedkundig werk, als dit in menig opzicht schoone en leerrijke

boek van Pfleiderer, is nu eenmaal niet bestemd om leerstellige en oordeelkundige vraagstukken tot beslissing te brengen. Men moet het kunnen lezen, zonder te glimlachen om des schrijvers verzekerdheid, dat zijn dogmatiek en zijn kritiek van den bijbel het non plus ultra der menschelijke wijsheid in zich sluiten.

Dat hier en daar een mededeeling minder juist, een opmer. king niet nauwkeurig is, wie zou het anders verwachten, waar zoovele personen en zaken in een kort bestek worden besproken. In den regel volgt Pfl. de goede gewoonte, om niet zoozeer over de menschen te spreken, als wel henzelf te laten getuigen uit hun geschriften. Volzinnen van zooveel misvatting en onkunde getuigende, als de eenige waarin hij de jongste beoordeeling der Paulinische brieven gedenkt, bl. 296: „ während in Holland seine (Bruno Bauer's sedert 1874 in „pikanten theologisch-politischen Broschüren" ontwikkelde) Ideen durch Pierson und Loman eine grössere Verbreitung fanden und eine noch jetzt nachwirkende und eine schweizerisches Echo weckende Bewegung hervorriefen", — behooren tot de uitzonderingen.

Zij, noch de andere leemten en gebreken, waarvan ik den aard heb getracht te doen kennen, mogen iemand weerhouden, zijn voordeel te doen met de even onderhoudende als rijke winst gevende lektuur van dit boek.

Het is geen geschiedenis van de Protestantsche theologie in Duitschland sedert Kant en in Groot-Brittannië sedert 1825. Daarvoor ontbreekt te veel, wat in een dergelijke geschiedenis niet mag worden gemist.

Het is evenmin een geschiedkundig overzicht van de ontwikkeling der godgeleerdheid in de genoemde kringen. Daarvoor toch is te eenzijdig rekening gehouden met de ontwikkeling van het wijsgeerig en leerstellig denken; te weinig acht geslagen op andere, diep ingrijpende machten, die ten deele, als Strauss en Baur, wel ernstig besproken, maar niet als tijdelijk schier alles beheerschende invloeden gekenschetst, en voor een ander deel geheel over het hoofd zijn gezien; te veel ook stil gestaan bij personen en geschriften, waarvan geen invloed van beteekenis op de ontwikkeling der godgeleerdheid is uitgegaan.

Wat dit werk daarentegen wel mag heeten en waarom wij het van harte aanbevelen: een kostelijke bijdrage tot de geschiedenis van de ontwikkeling der theologie in de omschreven kringen; een breed opgezette, aan leering rijke Essay, die uitnemende bouwstoffen bevat, zoowel voor een geschiedenis als voor een schets van de ontwikkeling der Protestantsche theologie sedert Kant, in Duitschland en in Groot-Brittannië.

Leiden, Aug. 1892. W. C. van Manen.

Alcimus Ecdicius Avitus, archevêque de Vienne 460—526 *et la destruction de l'Arianisme en Gaule.* Essai historique par Henri Denkinger, Genève 1890.

Bovengenoemd proefschrift, waarmee de schrijver zich den graad van Baccalaureus in de Godgeleerdheid aan de Hoogeschool te Genève verwierf, behandelt een weinig bekend stuk kerkgeschiedenis. Het schetst den strijd, dien de Katholieke kerk tegen het Ariaansche geloof in het rijk der Bourgondiërs aanbond, terzelfder tijd dat de Fransche koning Chlodewech geheel Gallië onder zijn scepter trachtte te brengen, en stelt inzonderheid de rol, die daarbij door Avitus, aartsbisschop van Vienne, werd gespeeld, in het licht.

De schrijver verdedigt daarin de stelling „que les guerres „des Franks du commencement du sixième siècle avaient „comme cause cachée l'antagonisme entre le catholicisme et l'arianisme", (bl. 19) en dat de Katholieke bisschoppen in het Bourgondische rijk met Avitus aan het hoofd, daarbij heimelijk met den Frankischen koning hebben samengespannen. Hij vat zijn oordeel over dezen prelaat samen in de woorden: „Avi- „tus n'a été qu'un orateur médiocre, un mauvais théologien, „un prélat ambitieux et sans scrupules; le seul temoignage, „qu'on puisse lui rendre, c'est qu'il a été excellent administra- „teur", (blz. 77).

Dit oordeel is niet malsch en Vienne's aartsbisschop kan

het er mee doen. Mocht echter dit resultaat de vrucht zijn van een onderzoek, dat aan onpartijdigheid even weinig als aan krasheid te wenschen overlaat, men zou er in moeten berusten, dat ook deze heilig verklaarde kerkvorst van een geüsurpeerden stralenkrans afstand had te doen.

Het ligt niet in mijn plan het geheele proefschrift van den heer Denkinger uit dit oogpunt aan kritiek te onderwerpen. De plaatsruimte, waarover ik beschikken mag, zou het bovendien niet gedoogen. Er is ook alle reden om lof over te hebben voor den ijver, waarmee het werd bewerkt. De nauwgezetheid in het citeeren uit Avitus' schriften laat niet te wenschen over. Kleine onnauwkeurigheden, voor zoover zij niet ten nauwste samenhangen met Denkingers opvatting van de toedracht der zaken, kunnen stilzwijgend voorbij worden gegaan. Ook mag de indeeling en behandeling der stof een geleidelijke worden genoemd en doet alleen de vraag zich voor, waarom de schrijver in zijn 4e hoofdstuk eerst Avitus' werkzaamheid als kerkelijk administrateur op het Concilie van Epaone in 517 besprak en daarna diens bestrijding van het Arianisme in het Colloquium te Lyon in 499. Het in acht nemen der tijdsorde had stellig de voorkeur verdiend, te meer omdat de hier gevolgde weg mij toeschijnt niet zonder invloed gebleven te zijn op Denkingers beschouwing van Avitus' persoon en werk.

En juist daartegen heb ik bezwaar.

Denkinger is van oordeel dat Avitus ter wille van de zegepraal van het katholiek geloof een uiterst perfide rol heeft gespeeld. Volgens hem, zal Vienne's aartsbisschop met zijn collega's in het geheim hebben saamgespannen met den katholieken vorst der Franken tegen hun eigen Ariaanschgezinden koning Gundebald en, toen het hem door verschillende gesprekken en ten laatste door het Colloquium te Lyon in 499 niet gelukt was, Gundebald voor het Katholiek geloof te winnen „il appela dans son pays ces Franks barbares, devant les quels tremblait la Gaule". (bl. 72). Chlodewech is voor hem niet voor alles de op veroveringen beluste Frankenkoning, maar de kampioen voor het Katholieke geloof „qui sans doute, sur „les instances des évêques catholiques aurait renoncé á la „guerre et fait alliance avec Gundebald, si celui-ci et les siens „s'étaient convertis". (bl. 72)

Is dit oordeel billijk en onpartijdig? Laat het zich uit de bronnen bewijzen? Of hebben fantasie en parti-pris daaraan een behoorlijk aandeel?

Reeds de voorrede geeft recht tot die vragen. Denkinger begint met de mededeeling, dat de werken van P. Parizel (Saint Avite, Louvain 1859), V. Cucheval (De S. Aviti operibus commentarium, Paris 1863) en A. Charaux (Saint Avite, sa vie et ses œuvres, Bésançon 1876) hem onbekend zijn gebleven. Hij zou er nog aan hebben kunnen toevoegen, dat hij evenmin kennis nam van Labbei, Dissert. de Concilio Epaonensi, Chiflet, Dissert. de loco legitimo concilii Epaonensis en van het Vita S. Aviti in Labbei Nova bibliotheca Tom. I. Wij willen hem dit niet te ernstig aanrekenen. Evenmin de onjuiste bewering, dat er vóór de uitgave van Avitus' werken in de Monum. Germaniae hist. tom. VII, rec. Rud. Peiper, Berlin 1877—1884, geen editie daarvan bestond, dan die van J. Sirmond, in 1643 te Parijs in 't licht verschenen, want in de Opera Varia J. Sirmondi, te Venetië in 1728 uitgegeven, treft men ze in het 2e deel aan, terwijl ook de Collectio Christianorum poetarum Fabriciana in Baluzii Miscellanea en d'Achéry's Specilegium eenige van Avitus' geschriften bevatten. Maar als Denkinger van de drie eerstgenoemde schrijvers verklaart: „étant Catholiques, le jugement qu'ils ont porté sur le caractère d'Avitus n'est pas libre de toute idée préconçue. Pour „eux l'évêque, que l'église a béatifié, ne pouvait être qu'un „homme parfait; c'est ce qu'ils ont cherché à démontrer" (bl. 5), dan zegt hij iets, waartoe zijn onbekendheid met hun arbeid hem het recht niet geeft en brengt hij zijn eigen onpartijdigheid in verdenking. Het ware dus wel wat al te naief hem eenvoudig op zijn woord te gelooven. En in bondige bewijzen, aan de documenten ontleend, schiet de heer Denkinger mijns inziens te kort.

Begrijpelijk is het dat Avitus naar aanleiding van Chlodewech's bekeering in 496 hem schrijft: „Votre foi est notre victoire" en hem de zege over zijn vijanden toezegt (bl. 42); begrijpelijk ook, dat de katholieke kerk in Bourgondië de krijgstoerustingen van den Frankenkoning in 499 met belangstelling gadesloeg, maar hiermee is de gevolgtrekking nog niet gewettigd dat Avitus met de Franken heeft geheuld „et qu'il

avait travaillé de son mieux" om Chlodewech tot den oorlog tegen Gundebald aan te zetten, (bl. 77). Denkinger zegt wel dat de Katholieke bisschoppen in Augustus 499 met geheime d. i. antipatriottische bedoelingen te Lyon bijeen waren, maar uit de bronnen blijkt dit niet. Zij verzoeken Gundebald om een Colloquium, ten einde de waarheid van hun geloof tegenover de Arianen te bewijzen, (bl. 68) en de bewering „que Chlodewech en attendait le resultat pour prendre ses decisions" rijmt niet met de mededeeling: „les hostilités commencèrent „en 499, quelques jours seulement avant le fameux Colloque „de Lyon entre Catholiques et Ariens" (bl. 43). Als Gundebald de bisschoppen toevoegt: „Si votre foi est la vraie, pourquoi „n'empéchez vous pas le roi des Franks de me déclarer la „guerre", (bl. 68) dan sluit dit niet in dat zij dien hebben aangezet en met *gehuichelde* verwondering antwoorden: „nous „ne savons pas par quelle intention le roi des Franks fait ce „que vous dites, mais l'Ecriture nous apprend que pour avoir „fait défection à la loi divine les royaumes sont renversés" (bl. 69). Zij bezigen Chlodewech's oorlogsverklaring met haar mogelijke gevolgen wel als argument om Gundebald te meer tot overgang tot het Katholieke geloof te bewegen, maar dit behelst geen ingewikkelde erkenning van samenspanning met diens vijanden. En geheel ongemotiveerd is de bewering dat Avitus, toen het Colloquium geen doel trof „ne craignit pas de faire usage de la violence et appela dans son pays les Franks barbares" (bl. 72).

Er is bovendien nog iets anders dat de door Denkinger aan Avitus toegeschreven rol niet waarschijnlijk maakt. De strijd liep niet geheel naar den wensch van Chlodewech af. Het gelukte hem niet zich van het Bourgondische rijk meester te maken. Hij moest zich met een schatting, die Gundebald hem betaalde, tevreden stellen. Is het nu denkbaar dat Avitus, als Gundebald hem, zooals Denkinger wil (bl. 68), van verstandhouding met Chlodewech verdacht, daarna geheel ongemoeid gebleven zou zijn? Gundebald, die zijn broeder Godegisel om diens gepleegd verraad liet vermoorden in het kerkgebouw, waar deze een toevlucht had gezocht, was er de man niet naar om zijn wraak niet aan Avitus te koelen. Waar hiervan echter geen spoor te vinden is, pleit dit ongetwijfeld ten gunste

van Vienne's aartsbisschop. Als bovendien Avitus in de Collatio episcoporum, — ik citeer naar de editie van 1728 in Sirmond's Opera varia, — den afloop van het Colloquium te Lyon aldus beschrijft: „rex qui jam surrexerat accipiens per „manus domnum Stephanum et domnum Avitum duxit eos usque „ad cubiculum Suum et cum intraret amplexus est eos, dicens „ut orarent pro eo. Cognoverunt quidem illi perplexitatem et „angustias cordis ejus, sed quia Pater eum non traxerat non „potuit venire ad Filium, ut veritas impleretur: non est volentis „neque festinantis sed miserentis Dei," — dan spreekt daarin uit zeker geen gemoed, dat verbitterd over het geleden échèc nu onmiddellijk den vijand in het land haalt. En de bewering van Denkinger dat Chlodewech zonder twijfel, op aandrang der Katholieke bisschoppen, den strijd zou hebben gestaakt als Gundebald het Arianisme had afgezworen, is louter fantasie.

Het moge niet ondenkbaar zijn, dat de strijd tusschen Katholieken en Arianen in het Bourgondische rijk den Frankenkoning tot voorwendsel voor zijn aanval hebbe gediend, het was hem wel allerminst om de zegepraal van het geloof, maar om de uitbreiding zijner heerschappij over geheel Gallië te doen. Zijn zoons bestookten dan ook even hard Gundebald's opvolger Sigismund, al was deze door Avitus tot het katholieke geloof bekeerd. Het komt mij in ieder geval voor, dat Denkinger Avitus' rol in zijn strijd tegen het Arianisme te donker heeft gekleurd, al was hij overigens geen geleerd theoloog en van eerzucht en vleierij niet vrij. Aan deze hoofdbedenking tegen Denkingers proefschrift zou ik nog de opmerking willen toevoegen dat de schrijver, die verklaart „qu'il se peut „toute fois que les nombreuses lacunes des sources nous induisent en erreur et laissent paraitre l'organisation de l'Eglise „arienne plus incomplète et plus chancelante qu'elle ne l'était „en réalité" (bl. 22), geen recht heeft om die organisatie, zoo als hij in 't vervolg doet, als hoogstgebrekkig voor te stellen en te spreken van een „manque d'entente, de développe„ment intellectuel et puissante confiance en eux-mêmes" (bl. 23/24) en zelfs van „une masse débandée des ariens". (bl. 28) Zoo zwak bleek trouwens het Arianisme in Bourgondie ook niet. Van een overwinning door het Katholiek geloof is eigenlijk geen sprake. Zoolang Gundebald regeerde leed Avitus in

zijn pogingen daartoe schipbreuk. Eerst als de Ariaansch-gezinde Sigismund in 516 koning wordt komt een organisatie der Katholieke kerk in Bourgondië op het Concilie te Epaone (nu vermoedelijk het dorp Ponas tusschen Vienne en Lyon) tot stand. Toch is het Arianisme nog krachtig genoeg om door Avitus en de zijnen ontzien te worden. Sigismund's broeder en opvolger in 523, Godamar, is daaraan nog getrouw en eerst de oplossing van het Bourgondische rijk in dat der Franken in 534 maakt aan het Ariaansch geloof voor goed een einde. Niet het Katholicisme maar het zwaard der Franken was de overwinnaar.

Maar dit zij genoeg om den heer Denkinger te hebben getoond, dat ik van zijn arbeid met belangstelling heb kennis genomen.

Deventer, April 1892. J. C. VAN SLEE.

De vrouw in den Bijbel door Dr. E. C. VAN KOETSVELD. Amsterdam, VAN HOLKEMA en WARENDORF.

Een theologisch karakter heeft dit boek niet, en ware het niet ter aankondiging aan het T. T. toegezonden, dan zou het hier ter plaatse niet ter sprake komen. Wat de schrijver zegt van Israëls godsdienst, geldt van zijn geschrift: „huiselijk en blijmoedig" is het. Het is een boek voor het hoekje van den haard, een gezellig boek, bestemd om „een dam op te werpen tegen de ontvrouwelijking van het zwakkere geslacht", en dat inderdaad aan huiselijkheid niets te wenschen overlaat. — En wat een verteller is die tachtigjarige! George Sand die, de tachtig ook reeds verre overschreden, hare verrukkelijke sprookjes voor hare achterkleinkinderen dichtte, zou het hem niet hebben kunnen verbeteren. Al de eigenaardigheden eener causerie vindt men hier vereenigd. Op de vernuftigste wijze wordt van kleinigheden partij getrokken, geen trekje ongebruikt gelaten,

alles leeft daarbij. Verrassend, naïef zijn de sprongen die, in de details vooral, van voorheen naar thans gemaakt worden en de lezer geraakt zoozeer onder de bekoring van de frischheid en den eenvoud dezer vertelling dat hij, eerst waar hij het boek sluit, zich afvraagt of „die kostbare kleine trekken, zoo onschatbaar in de Heilige Schrift" niet wat al te hoog geschat zijn, of het gezellige niet nu en dan misplaatst is, of.... Maar men beklage zich niet over wat het boek niet is: menig muziekstuk wordt voor piano en orgel beide gezet en het zal wel waar zijn, dat het op de piano anders klinkt dan op het orgel. — Een paar voorbeelden van den verhaaltrant!

Bij het bezoek van Jahwe aan Abrams tent, snelt de aartsvader, „met een vlugheid boven zijne jaren", naar de kudde, zoekt een kalf uit en laat het slachten en toebereiden. — Als Rebekka haar lievelingszoon aanraadt te vluchten voor Ezau, wordt gevraagd: „Zou zij hierbij ook aan de smart van Eva hebben gedacht, na Kaïns broedermoord?" — Als Jacob voor Rachel den steen van den put heeft afgewenteld, is „een kus van de schoone herderin zijn loon. Maar hem schieten bij de herinnering zijner moeder, bij wier geslacht zijne lange en moeilijke reis hem gebracht heeft, de tranen in de oogen." Als Abner Palthiël dwingt Michal af te staan, en niet de vrouw maar de man bij het afscheid weent, is dit voor een deel fierheid. En dan „geloof ik stellig dat de oude liefde uit haar jeugd nooit uit haar hart was geweken." — Deze vertrouwelijke toon klinkt door het gansche boek heen, is zoozeer grondtoon, dat men zich niet verbaast over de opmerking dat „in onzen tijd armbesturen zich de zaak van Naömi en Ruth zouden aantrekken of weldadige dames er zich een genoegen van maken de brave armen te helpen"; dat in des schrijvers eerste gemeente, de vierentachtigjarige Neeltje in den aardappelenoogst zelve hare potertjes las, als wijlen Ruth in de tarweoogst hare aren, „om geen armenbrood in den winter te eten"; dat Anna en Simeon elkaar zeker niet geheel onbekend waren, „kerkkennissen, zooals onze moeders zeiden. Onze dochters hebben ze minder"; dat de kinderen in Israël vrij opgroeiden, „niet door aanhoudend en dikwijls overspannen onderwijs vermoeid".... Dergelijke mededeelingen vindt

men het gansche boek door, de meeste bewijzen hoe sterk de spreker, wij meenen schrijver, doordrongen is van het doel waarmede hij de vrouw uit den Bijbel aan ons oog laat voorbijtrekken: zij verhoogen daarenboven het frissche en levendige zijner schilderingen en verrassen telkens opnieuw.

Met al onzen eerbied voor den grijzen auteur, mogen wij intusschen niet verzwijgen hoezeer ons gevoel van zedelijkheid opkomt tegen de halfheid in het beoordeelen van het al of niet zedelijke eener daad, een bedenkelijk gevolg van het supranaturalistisch standpunt, waarop de schrijver staat: een bladzijde als de aan Rachab gewijde kunnen wij niet zonder verontwaardiging lezen. Deze bladzijde staat niet op zich zelve. Het is telkens een geven en nemen, een zoeken van uitvluchten, een vergoelijken van wat bepaald afkeurenswaardig is. Diep gevoelen wij hierin, welke schromelijke gevolgen het heeft, wanneer men nog naar een anderen maatstaf oordeelen moet dan naar dien van zuiver menschelijk gevoel. Hoezeer daarenboven dit schikken en plooien afbreuk doet aan de diepte van menig verhaal en karakter, blijkt o. a. uit de schildering van Maria in hare verhouding tot haren zoon, en uit de teekening van Martha en Maria. De schrijver zelf zou de eerste zijn om over menige daad en menig karakter een ander oordeel uit te spreken, indien hij ze elders dan in den Bijbel had aangetroffen.

L. E. C. K.

Études sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche. Par JEAN RÉVILLE. — Paris, E. LEROUX, 1891.

Dit geschrift is mede verschenen in het 22e deel der Revue de l'Histoire des Religions. Het draagt dan ook geheel het karakter eener verhandeling. Laat mij er aanstonds bijvoegen: eener met zorg bewerkte en goed geschreven essay. Zij immers brengt den lezer tamelijk wel op de hoogte van het wetenschappelijk onderzoek der in het oog gevatte stof. Zij schetst

daarvan den gang en de vrucht. Zij vat samen, wat in bijzonderheden na te gaan te zeer zou vermoeien. Zij merkt op, wat te zijner tijd moge bijdragen tot het verkrijgen van nieuwe slotsommen en intusschen een gunstig getuigenis aflegt van des schrijvers ijver, kunde en doorzicht. Zij geeft een en ander in zoo aantrekkelijken, gemakkelijken vorm, dat de lezer bijkans vergeet, dat hij zich bezig houdt met een netelig vraagstuk, waaraan tal van scherpzinnige beoefenaars der historische kritiek sedert jaren hun krachten hebben beproefd, zonder vooralsnog tot een gewenschte overeenstemming te geraken.

Zulke verhandelingen mogen al niet rechtstreeks de ontwikkeling der wetenschap bevorderen; zij zijn toch velen welkom, van tijd tot tijd noodig, vaak nuttig en goed.

Uit dit oogpunt beschouwd, verdient het geschrift van den heer Réville onbepaalde toejuiching en mogen wij niet anders dan ons verblijden over zijn verschijning, al kunnen wij ons overigens misschien niet geheel vereenigen met den inhoud.

De titel is niet volkomen juist. Niemand toch zal, als études sur les origines de l'épiscopat, in de eerste en voornaamste plaats verwachten: een behandeling van het vraagstuk der echtheid van de brieven van Ignatius. Wat, ter verklaring, aan het hoofdtitel is toegevoegd: la valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche, komt eerst p. 65 ter sprake en wordt in 20 bladzijden afgedaan. Vooraf gaat een achttal paragrafen, p. 3—64, gewijd aan de bespreking van het historisch kritisch vraagstuk der echtheid van Ignatius' brieven en, ter inleiding, p. 1—3, een enkele opmerking over de noodzakelijkheid van dezen „travail préalable." Wat Réville dienaangaande zegt, zal hem zeker door niemand worden betwist, maar had er hem dan ook gerust toe mogen leiden, den hoofdschotel te noemen op het menu van den maaltijd, dien hij ons bij deze gelegenheid aanbiedt.

Intusschen hebben wij dien schotel ontvangen en worden wij onthaald, voordat wij toekomen aan de „waarde van Ignatius' getuigenis," op de volgende gerechten:

1° Een overzicht van het afwisselend voorkomen der kritiek, waarbij de omvang der Ignatiana in herinnering gebracht en de strijd wordt herdacht over de voorkeur, uit een oogpunt

van oorspronkelijkheid, te hechten aan de langere of aan de kortere recensie; aan den Griekschen tekst, hetzij van 12 of van 7 brieven, dan wel aan den Syrischen van slechts een drietal; en hoe de strijd is geeindigd met den triomf der pleitbezorgers van de zeven, niet „geïnterpoleerde" en in het Grieksch bewaarde brieven.

2° Een kleine schets van Ignatius' leven, voor zoover bekend, en den inhoud der zeven, ten slotte door velen aan hem toegekende brieven.

3° Een beoordeeling en handhaving der zoogenaamde uitwendige bewijzen voor de echtheid, waarbij als afdoende op den voorgrond treden: Lucianus en Polycarpus, Irenaeus en Origenes.

4° Een beroep op taal en stijl; gevolgd door

5° een bespreking van de bijzonderheden, betreffende Ignatius' reis van Antiochië in Syrië naar Rome; en

6° een beschouwing der leerstellige meeningen, door den schrijver der brieven bestreden, met name het docetisme en het judaisme. Het een zoowel als het ander heeft ten doel, ons te overtuigen, dat op inwendige gronden aan de echtheid van het zevental niet mag worden getwijfeld en wij veeleer verplicht zijn, haar zonder aarzeling te erkennen.

7° Een uiteenzetting en afwijzing van het gevoelen, verdedigd door Renan, volgens wien van het zevental alleen die aan de Romeinen voor oorspronkelijk mag worden gehouden, terwijl echte bestanddeelen kunnen voorkomen in de overige zes; en

8° een betoog van gelijke strekking, met het oog op het oordeel van Harnack, die de echtheid der zeven brieven meent te moeten handhaven, doch hun schrijver, Ignatius van Antiochië, niet gestorven acht onder Trajanus, hetzij dan in het jaar 107 of 115, daar beide overleveringen uitermate slecht zijn gewaarborgd, maar tegen het einde van Hadrianus' regeering, omstreeks het jaar 138.

Daar is in dit achttal paragrafen, die ik alle met groote belangstelling heb gelezen, wat mij, naast veel dat onbepaalde instemming verdient, aan ernstige bedenking onderhevig schijnt. Ik bedoel niet: de onvolledigheid in het schetsen van de geschiedenis der kritiek. Die een overzicht geeft, behoeft niet

alles te vermelden en aan het schrijven van een onderhoudende verhandeling viel niet te denken, als alle critici, die op dit terrein hun licht hebben doen schijnen, achtereenvolgens hadden moeten besproken en met hun werk geplaatst worden in de lijst van hun tijd. Wat wij hier hooren, is voldoende om den algemeenen gang van het onderzoek in herïnnering te brengen en de aandacht te vestigen op de hoofdpunten. Het moge voor onze nationale of persoonlijke ijdelheid minder streelend zijn, dat van Junius en Steenmijer, Kist, Duker en van Loon zelfs de namen niet worden vermeld; onze landgenooten hebben dat voorbijgaan van hun werk met anderen gemeen. Ter wille van de onpartijdigheid echter, zou het niet ondoelmatig zijn geweest, en de vervulling van dien wensch ware ongetwijfeld den schrijver zelf in de eerste plaats ten goede gekomen, indien hij iets meer had medegedeeld van de bezwaren tegen de echtheid, door ouderen ontwikkeld en voor weinige jaren nog tegenover Lightfoot staande gehouden door W. D. Killen, The Ignatian epistles entirely spurious, aan wiens werk van Loon in dit tijdschrift, 1888: 420—426, eenige bladzijden wijdde, en door R. C. Jenkins, Ignatian difficulties and historic doubts, 1890. Het heeft nu al te zeer den schijn alsof, na Zahn en Lightfoot, bijkans niemand meer zijn stem heeft durven verheffen tegen de echtheid; althans niemand, naar wien het de moeite waard zou zijn te luisteren.

Een andere bedenking van ondergeschikten aard, tegen hetgeen Réville ons mededeelt uit de geschiedenis van het historisch kritisch onderzoek, ontleent haar oorsprong aan de wijze, waarop onze gids zich hier en daar uitlaat over den samenhang tusschen de verdediging of ontkenning van de echtheid der besproken brieven aan den eenen kant en de bestaande meeningen omtrent den oorsprong van het episcopaat bij Katholieken en Protestanten aan de andere zijde. Die samenhang moge meermalen, inzonderheid bij de oudere bestrijders van de echtheid der brieven, als met den vinger zijn aan te wijzen; onder de nieuweren is hij niet algemeen. Meer dan één hunner bekommert zich, uit een leerstellig oogpunt, allerminst om den ouderdom van het episcopaat, terwijl hij wijst op de redenen, die hem zonder aarzeling doen besluiten tot de onechtheid der brieven.

Maar dat alles hangt samen met mijn hoofdbedenking tegen het werk van Réville. Zij bestaat niet hierin, dat hij Renan bestrijdt en Harnack poogt te weerleggen, mede door gebruik te maken van het stompe en verdachte wapen der erkende echtheid van het zevental, als geschreven in de dagen van Trajanus. Want ook afgezien daarvan, zou het hem niet moeilijk zijn gevallen, tegenover Renan, duidelijk aan te toonen, dat de brief aan de Romeinen van de zes overige niet kan worden losgemaakt, zoolang wij den overgeleverden tekst der zeven in hoofdzaak voor oorspronkelijk houden en daarachter geen ouderen, later om- of bijgewerkten tekst meenen te moeten zoeken. Tegenover Harnack was het voldoende, den nadruk te leggen op het volstrekt willekeurige zijner onderstelde mogelijkheden.

Mijn hoofdbedenking betreft des schrijvers pleidooi voor de echtheid der brieven. Dit komt mij voor, allesbehalve afdoende en streekhoudend te zijn. Er is niet de minste reden om met Réville, p. 26, aan het einde zijner bespreking van de zoogenaamde uitwendige bewijzen, op zegevierenden toon uit te roepen: „Combien y a-'t-il d'écrits de l'âge apostolique dont l'authenticité soit mieux garantie?" De bedoelde waarborgen hebben als zoodanig geen beteekenis. Dat Lucianus in zijn bekend geschrift over den dood van Peregrinus gebruik gemaakt zou hebben van Ignatius' brieven, of minstens bekendheid daarmede zou verraden, is wel indertijd beweerd door Pearson en Lightfoot, doch niet minder beslist door Harnack en Killen bestreden. De overeenstemming is, wel beschouwd, veel minder treffend dan nu wederom Réville, gedekt als hij zich acht door het oordeel van Lightfoot, ons wil doen gelooven. Het is inderdaad jammer, dat hij, met het oog daarop, geen kennis heeft genomen van hetgeen van Loon in dit tijdschrift, 1888: 435—440, betoogde ter afwering van Völter, die Ignatius van Lucianus afhankelijk achtte, en ter aanbeveling van de slotsom eener nauwkeurige vergelijking van alle punten, die betrekking hebben op de vermeende verwantschap tusschen Ignatius en Lucianus: zij behoort, hoe ook nader uitgewerkt, te worden ontkend.

Zoo mogelijk nog erger staat het met Réville's beroep op Polycarpus. Zeker, wij lezen in diens brief aan de Philip-

piërs, H. 13: „Volgens uw verlangen, hebben wij u de brieven van Ignatius, die ons door hem gezonden zijn, gelijk ook de andere, zoovele in ons bezit zijn, gestuurd; zij zijn bij dezen brief gevoegd; gij kunt veel nut daaruit trekken". Doch ongelukkig zijn deze woorden niet door Polycarpus, den tijdgenoot van Ignatius, noch in het eerste kwartaal der tweede eeuw, maar later geschreven door een onbekende, die den brief van „Polycarpus aan de Philippiërs" samenstelde, als inleiding en aanbeveling van Ignatius' brieven. Wat Réville ook, p. 21—26, in het voetspoor van en onder verwijzing naar Lightfoot, moge verzekeren aangaande de echtheid van Polycarpus' brief, het pseudepigraphisch karakter van dit geschrift behoeft niet meer te worden bewezen. Het springt den onbevangen lezer onmiddellijk in het oog, al ware het slechts door de wijze, waarop het werk blijkbaar is samengesteld, met gebruikmaking o. a. van een geheelen bundel Paulinische brieven, waarin Ef. en Kol., 1 Tim. en 2 Thess. voorkwamen; van 1 Petr., enz. De echtheid staat juist zóó vast als die der brieven van Petrus en van Clemens aan Jacobus, geplaatst aan het hoofd van Clemens' Homiliën. Wie nog voor haar in de bres wil springen, beginne met te bewijzen, dat de brieven van Ignatius inderdaad door dezen Christen-martelaar op zijn reis van Antiochië naar Rome, omstreeks het jaar 107 of 115 zijn geschreven. „Polycarpus" voor „Ignatius" te laten getuigen, zoolang men aangaande diens schriftelijke nalatenschap in het onzekere verkeert, heeft al te veel van het loopen in een ootje.

Blijven: Origenes en Irenaeus, als getuigen, de eerste voor het bestaan van Ignatius' brief aan de Efeziërs en de ander voor dien aan de Romeinen. Onwraakbare getuigen. Het zal wel zoo wezen. Doch wat hebben wij daarmede gewonnen voor het bewijs der echtheid van geschriften, aan wier bestaan in de dagen van Irenaeus en Origenes niet wordt getwijfeld? Immers niets.

De bespreking der zoogenaamde inwendige bewijzen brengt ons evenmin een stap verder. Met „taal en stijl" laat zich gemakkelijk sollen, waar elke toets ontbreekt, gelijk in dit geval. „Les impressions littéraires sont subjectives par excellence et, en critique, trop souvent arbitraires"; ik zeg het, onder deze

omstandigheden, onzen auteur gaarne na. Maar dan had hij ook niet, onmiddellijk daarop, p. 28, een poging moeten doen om den lezer te winnen voor de overweging, dat wèl beschouwd het gebrekkige en onbeholpene in den schrijftrant, hier gevolgd, veeleer doen denken aan een „auteur sans culture littéraire, écrivant à la hâte une série de billets presque improvisés", dan aan een „faussaire, sans talent littéraire". Want wij weten niets, buiten onze brieven om, van de bekwaamheid of onbekwaamheid in het schrijven, hetzij dan van Ignatius of van den ondersteld en „faussaire". Niets geeft ons recht te vermoeden, dat de laatstbedoelde, indien hij heeft bestaan, slimmer zou geweest zijn dan hij werkelijk was.

Wat Réville verder aanvoert, ter afwering van bezwaren, zoowel als ter verdediging van de echtheid, zal naar ik meen, niet licht iemand overtuigen, die de brieven met een onbevangen oog gelezen en zich rekenschap heeft gegeven van den indruk, dien het geheel en de onderscheiden deelen op hem maakten. Er is, om slechts iets aan te stippen, samenhang tusschen de brieven onderling, een enkele maal zoo sterk, dat er zelfs sprake is van een „tweede boekje", Ef. 20, waarmede een volgende brief wordt bedoeld, die dan toch aan een andere gemeente heet te zijn geschreven.

„Efeze *in Azië*", „Magnesië *bij den Maeander*", „Tralles *in Azië*", „Philadelphië *in Azië*", „Smyrna *in Azië*", lezen wij in den aanhef der aan die gemeenten geschreven brieven. Toch niet om aan de leden dier gemeenten te herinneren, dat zij zich zelf in Azië en niet in Europa moesten zoeken?

Ook hier treft ons het gebruik van een bundel Paulinische brieven en een samenstelling, die te gekunsteld is om te kunnen heeten: een natuurlijk gevolg van iemands manier om op reis brieven te schrijven.

Tegenover deze en dergelijke opmerkingen baten geen betoogen, dat sommige woorden en uitdrukkingen, als *χριστιανός*, *χριστιανισμός* en *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, in den zin van „église universelle" of „église répandue partout" en dus nog niet beschouwd als eigennaam, wel kunnen gebezigd zijn in de jaren, 107 of 115, p. 29—32; dat men met eenigen goeden wil wel kan heen komen over de bezwaren, tegen de echtheid ontleend aan de onwaarschijnlijkheid der voorstelling, dat Ignatius,

geketend aan een tiental soldaten, over land van Antiochië in Syrië naar Rome zou gevoerd zijn, ten einde aldaar door wilde beesten te worden verscheurd, en dat hij op die reis aan de genoemde gemeenten deze brieven zou hebben geschreven, aangezien men mag rekening houden met allerlei mogelijkheden en niet behoeft te vergeten, dat de reizende martelaar-schrijver zich misschien wel eens aan een weinig overdrijving heeft schuldig gemaakt, p. 33—40; en eindelijk, dat noch de aard der hier bestreden dwalingen, judaisme en docetisme, noch haar verwantschap met de gnosis, de erkenning der echtheid van Ignatius' brieven in den weg staat, terwijl veeleer zoowel het een als het ander daarmede ten volle overeenstemt, p. 40—52.

Ik denk er niet aan, alle waarde te ontzeggen aan hetgeen Réville in deze drieledige bespreking van zoogenaamde inwendige bewijzen, ter afwering van bezwaren en ter aanbeveling van de overlevering, heeft in het midden gebracht. Ik meen zelfs, dat zijn opmerkingen, voor een deel althans, ernstige overweging verdienen, bij een verklaring van den inhoud der brieven, al zou ik niet gaarne gehouden zijn, hem daarbij op den voet te volgen en b. v. de uitdrukking ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, Smyrn. 8, niet te verstaan in den zin van de katholieke, d. i. de ware of rechtzinnige kerk. Daarentegen vestig ik gaarne de bijzondere aandacht van allen, die belang stellen in de geschiedenis der ontwikkeling van het oudste Christendom, op hetgeen Réville p. 44—52 heeft geschreven ten betooge, dat de gnosis aanmerkelijk ouder is dan de stelsels van Basilides, Valentinus, Marcion en anderen, wier bloeitijd valt in het midden der tweede eeuw; een stelling, die, aldus omschreven, inderdaad onbetwistbaar is en, naar het mij voorkomt, verder reikt dan gewoonlijk wordt erkend. Daaruit volgt evenwel nog niet, dat wij de Christelijke gnosis, met R., zoo goed als bij de wieg van het Christendom mogen plaatsen en, in verband daarmede recht hebben, het docetisme, gelijk het in de brieven van Ignatius wordt bestreden, volkomen verklaarbaar te achten in den aanvang der tweede eeuw. Doch al ware dit anders, daarmede zou nog weinig of niets zijn gewonnen voor de erkenning van de echtheid der brieven. De bezwaren zijn te talrijk, zoo wat den vorm als wat den inhoud betreft en bij den tegenwoordigen stand der kritiek eigenlijk niet goed te

bespreken, voordat men zich een eigen overtuiging heeft verworven aangaande den oorsprong der Nieuwtestamentische brieven van Paulus. Deze zijn aan den schrijver bekend en o. a. met den inhoud daarvan moeten de bijzonderheden van zijn werk, de bij hem voorkomende meeningen omtrent de ἐκκλησία, het episcopaat, het judaisme, het docetisme enz. worden vergeleken. Voeg bij die, door niemand betwiste stelling, deze andere, van welker waarheid men zich gemakkelijk overtuigt: het fictieve van den vorm springt aanstonds in het oog, zoodra men, bij het geregeld doorlezen dezer brieven, heeft gedacht aan de mogelijkheid, dat niet Ignatius, maar een onbekende ze heeft geschreven, ten einde een boekske in het leven te roepen, waaruit anderen „veel nut kunnen trekken", omdat het bevat: „geloof, geduld en allerlei stichtelijks, met betrekking tot onzen Heer", gelijk „Polycarpus" aan de Philippiërs, H. 13, verzekert. En gij hebt u den weg gebaand tot de erkenning, dat niet gekozen behoeft te worden tusschen Ignatius van Antiochië en den „faussaire", die eerst omstreeks het jaar 170 of later deze brieven schreef, alleen om een zekere opvatting van het episcopaat ingang te doen vinden; maar dat nog een andere verklaring van den oorsprong dezer „brieven" mogelijk en waarschijnlijk de juiste is.

Wat Réville ten slotte, p. 65—84, zegt over de waarde van Ignatius' getuigenis aangaande het in ieder geval hier aanbevolen episcopaat, hangt nauw samen met het voorafgaand betoog ten gunste van de echtheid der brieven. Die het laatste niet met volkomen instemming heeft gevolgd, zal ook dat andere niet geheel beamen. Toch zullen ook deze bladzijden door geen belangstellende in het aldaar behandelde onderwerp zonder vrucht worden gelezen, al ware het alleen om de daarin doorloopend gegeven heilzame waarschuwing tegen overdrijving in het maken van gevolgtrekkingen uit „Ignatius" woorden en in het toedichten van bedoelingen aan hem, die ten deele althans onschuldig is aan leeringen, die men later zocht te staven met een beroep op zijn „getuigenis".

Leiden. W. C. van Manen.

Der Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik besonders des Prof. Dr. Loman *in Amsterdam sowie des* Prof. Rudolf Steck *in Bern. Ein Versuch von Lic.* Dr. Paul Viktor Schmidt, *Archidiakonus in Dresden. — Leipzig* 1892. August Neumanns *Verlag, Fr. Lucas.* — XV + 460 S. — M. 6.

Een dik boek, gewijd aan de jongste kritiek van den Nieuwtestamentischen brief van Paulus aan de Galatiërs. Loman en Steck op den voorgrond geplaatst, als voornaamste bestrijders der echtheid. Dat mocht iets goeds, voor het minst iets belangwekkends doen verwachten.

Helaas, reeds bij het doorbladeren en straks bij het lezen, bleek maar al te ras, hoezeer ons een teleurstelling was bereid. Niet dat alles hier zou zijn: zonder eenige beteekenis. Integendeel, het boek heeft zijn waarde. Alleenlijk, niet in den zin door den schrijver bedoeld en gewenscht ook door allen, die belang stellen in het aangekondigde vraagstuk. Voor hen is het werk reeds bij zijn verschijning verouderd, tenzij dan voor zoover zij tot heden verzuimden, kennis te nemen van Loman's Quaestiones paulinae. Want daarmede houdt Schmidt ons schier uitsluitend bezig. Al het overige is bijzaak; en niet af te wijzen de overtuiging, die zich onder het lezen aan ons opdringt: dit werk is, in hoofdzaak, vier, vijf jaren geleden, althans vóór de verschijning van Steck's Galaterbrief (1888), geschreven en eerst toen het voor de uitgave werd gereed gemaakt, hier en daar een weinig uitgebreid, inzonderheid door het bijvoegen van aanteekeningen, met het oog op de inmiddels bekend geworden onderzoekingen van Steck.

Aanleiding tot het aanvaarden der vrijwillig ondernomen taak had Schmidt gevonden in een prijsvraag, uitgeschreven door Teyler's Godgeleerd Genootschap. Maar de eigenlijke oorzaak, waarom hij met opoffering van veel moeite en tijd, noode uitgespaarde uren, waaronder niet weinige, ontroofd aan de hem toekomende nachtrust, zijn krachten aan dit onderwerp heeft beproefd, ligt dieper. Zij bestond, zoo verzekert hij ons,

in een „innere Notwendigkeit, eine unwiderstehliche, wundersame, fast möchte ich sagen, heilige Gewalt", die hem geen rust liet, en dwong, zich te verdiepen in de hulpmiddelen, „womit moderne, auf der Höhe der Wissenschaft zu stehen glaubende Kritiker Bresche zu legen suchen in jene uralten, heiligen Wälle der neutestamentlichen, geistesmächtigen Lehrschreiben des Apostels Paulus, auf denen nach meiner und vieler anderer Ueberzeugung bisher die Weihe der Jahrtausende ruhte". Hij meende niet langer het „storm loopen" der kritiek op het Nieuwe Testament, als een kalm toeschouwer van hetgeen den geloovige niet deert, te mogen aanzien, nu wat „duizenden en nogmaals duizenden heilig is" voortdurend aan allerlei „aanvallen" bloot staat en de „elektrische batterijen der moderne kritiek van den bijbel" zelfs worden gericht op het „heiligdom van den brief aan de Galatiërs". Of was het niet reeds erg genoeg, dat sedert jaren het vierde Evangelie, Luther's „einzige, zarte, rechte Hauptevangelium", door de kritiek „auf die Proskriptionsliste" is geplaatst?

Na in dier voege rekenschap van zijn optreden en getuigenis te hebben afgelegd van zijn kerkelijk rechtzinnig geloof, geeft Schmidt verder, in zijn inleidend woord, hoewel met kleine letter, een overzicht der hier in aanmerking komende Hollandsche literatuur, waaraan hij vastknoopt de vermelding van Steck's werk en de geschriften, daardoor uitgelokt.

Intusschen hebben wij vernomen, wat de titel niet deed vermoeden, dat de schrijver „zunächst" zijn taak wil beperken tot een beoordeeling der „gegen die äusseren Zeugnisse geltend gemachten Bedenken". Toch gaat hij nu nog niet onmiddellijk daartoe over, maar geeft hij ons, in niet minder dan 231 bladzijden, een overzicht van de bezwaren tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs, door Pierson in De Bergrede en door Loman in zijn Quaestiones paulinae ter sprake gebracht. De Verisimilia, ofschoon blijkens de Inleiding aan Schmidt bekend, worden voorbijgegaan, evenals Steck's Galaterbrief, niettegenstaande boven de beide hoofdstukken, gewijd aan 1° die kritische Analyse Piersons, S. 3—22, en 2° die Bedenken Lomans, S. 23—231, dit opschrift prijkt: „I. Hauptabschnitt: Die Angriffe". Van Steck, Völter en Friedrich Mählis worden slechts de namen aangestipt, aangezien Duit-

schers gemakkelijk kunnen lezen wat zij hebben geschreven. Wel beschouwd, moet dus de eerste der twee hoofdafdeelingen van het boek de plaats innemen eener vertaling, bestemd voor hen, die geen Hollandsch verstaan en dat zal dan ook wel de reden zijn, waarom in deze uiteenzetting der „Angriffe", zoowel de kritiek van Bruno Bauer, als die van Pierson-Naber in de Verisimilia, zoo goed als onvermeld is gebleven. Men zou anders zoo meenen: als iemand in geschrifte een onderzoek wil instellen naar den „Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik" en, onberispelijk logisch, het geheel wenscht te splitsen in twee deelen, „die Angriffe" en „die Beurteilung" omvattende, dan zal hij in de eerste plaats de ingebrachte bezwaren ordenen en vermelden, zij het ook nog zoo beknopt, ten einde aan den lezer een helder denkbeeld te geven van het voorwerp zijner kritiek, of althans te gemoet te komen aan zijn geheugen. Niet alzoo evenwel de Archidiakonus Schmidt, ofschoon hij zelf, naar het schijnt, ten slotte wel heeft gevoeld, dat er iets haperde aan de richtige behandeling van het vrijwillig gekozen onderwerp. Immers hij zegt daar, bl. 231, dat hij ook om deze reden zijn schets der „Angriffe" afbreken en tot de beoordeeling mag overgaan, omdat de andere, zooeven genoemde „bestrijders van onzen brief", behalve Bruno Bauer, allen „mehr oder weniger von Loman und Pierson angeregt sind". Een waarheid, die hem zeker door niemand zal worden betwist, doch die hem niet kon ontslaan van de verplichting om, met name, het werk van Steck in enkele flinke trekken te schetsen, nu hij zich eenmaal had voorgenomen, om welke reden dan ook, die Angriffe te gedenken. Het is toch aan hem, zoo goed als aan allen bekend, dat Steck de eerste is geweest, die het vraagstuk der echtheid van den brief aan de Galatiërs, in een goed geschreven boek, van alle zijden bezien en op zuiver wetenschappelijke wijze heeft besproken; al blijft het waar, dat Loman hem, gelijk anderen, door zijn Quaestiones paulinae, tot het bewandelen van dien weg heeft geleid. Zoo zijn Bruno Bauer en Pierson op hun beurt niet onschuldig aan Loman's „ketterijen" ten opzichte van Paulus, uitgesproken in de Quaestiones paulinae, al zijn deze het die, ofschoon geen volledige „aanval", door den omvang en het gehalte der daarin voorgedragen beschouwingen

over de waarde der zoogenaamde uitwendige bewijzen, het eerst veler oogen hebben geopend voor de zwakheid van het leerstuk der echtheid van de hoofdbrieven, als boven elk onderzoek verheven.

Intusschen heeft Schmidt anders gehandeld en aan zijn beoordeeling der ingebrachte bezwaren geen geordend overzicht daarvan laten voorafgaan, maar een breed opgezet verslag van wat Pierson in De Bergrede over ons onderwerp heeft gezegd en van Loman's Quaestiones paulinae. Daarbij wordt den lezer letterlijk niets gespaard; tot zelfs geen woord van de aanleiding, die Pierson tot het meedeelen van zijn twijfel aan de echtheid van den brief aan de Galatiërs heeft bewogen en van de redenen, die Loman in 1886 ontvouwde, ter verklaring zoowel van zijn optreden als van zijn zwijgen. Aan het overzicht der laatstgenoemde overwegingen van zuiver persoonlijken aard en voor hedendaagsche Duitschers, die geen Hollandsch verstaan, van bitter weinig belang, worden acht, met kleine letter gedrukte bladzijden gewijd, 160—168.

Ter rechtvaardiging van de groote uitvoerigheid, waarmede hij Loman's Quaestiones heeft beschreven, zegt Schmidt bl. 23, dat Duitsche lezers „eine eingehendere Darstellung ihres Inhaltes" tot heden in de voor hen toegankelijke literatuur niet konden vinden. Zeker, zoo uitvoerig gaf daarvan nog niemand verslag. Steck bepaalde zich meer uitsluitend bij zijn onderwerp, toen hij, Gal. 11—15, de beteekenis van Loman voor het vraagstuk der echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs schetste. Doch als Schmidt nu, in een noot bij de aangehaalde bladzijde 23, verzekert, dat Duitsche lezers, die het een en ander willen weten over Loman's Quaestiones paulinae, ook niet bij mij als schrijver van „Beiträge zur Litteratur der Kritik und Exegese des n. T. in Holland" terecht kunnen, dan heeft hij in zoover gelijk, dat ik dienaangaande niets heb gezegd in de „Jahrb. für deutsche Theologie", noch in de bl. 256 vermelde, mij zelfs bij name niet bekende, „Jahrb. für wissenschaftl. Theol." Maar wie lust heeft mijn artikelen „Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments" in de „Jahrb. für protestantische Theologie" te raadplegen, kan in de jaargangen 1883, bl. 593—618 en 1886, bl. 418—444, in het Duitsch een verslag lezen van

hetgeen behoort tot de vaderlandsche geschiedenis van „Die Hypothese Loman" — zoo luidt het opschrift — waarbij natuurlijk de Quaestiones paulinae niet onvermeld zijn gebleven. Evenwel, dáár kon toen geen sprake zijn van een overzicht, zoo breed dat het bijkans gelijk staat met een vertaling. Wie daaraan behoefte heeft, is nu geholpen door Schmidt.

Wat deze in het tweede gedeelte van zijn boek, als „die Beurteilung", bl. 235—456, laat volgen, is gesplitst in drie hoofdstukken, waarvan het eerste ons doet stilstaan bij de gezichtspunten, waaruit men een vraagstuk als het onderhavige kan beschouwen; het tweede bij den tekst van den brief; en het derde bij de uitwendige getuigen.

„Algemeene opmerkingen" openen het debat. Zij komen neer op een betuiging van weemoed, „beim Anblick des grossen Trümmerfeldes", waarheen de bestrijders der echtheid ons voeren, en een rechtvaardiging, zoowel van hun optreden, waar zij meenden door den drang naar waarheid te worden geleid, als van dat des schrijvers, ondanks zijn „welgegronde en heilige overtuiging" aangaande het goddelijk karakter van den bijbel, als oorkonde der openbaring van de godsdienst en als bron van alle Christelijke kennis. Trots allen eerbied, verschuldigd aan den „Wunderbau des neutestamentlichen Kanons", kan het de plicht van den geloovige niet zijn, de oogen te sluiten voor het werk der „negatieve kritiek." Men heeft Bruno Bauer willen doodzwijgen; en zie, wat heeft het gebaat? Zijn geest herleeft en treedt geweldiger op dan te voren.

Nadat Schmidt aldus nogmaals, bl. 235—247, zichzelf en anderen heeft gerustgesteld en overtuigd, dat hij niet zondigt, door zich te verdiepen in een beoordeeling van de bedenkingen tegen de echtheid van den brief aan de Galatiërs, gaat hij daartoe over, door het wegen in het algemeen van de argumenta e silentio als zoodanig, bl. 247—266, waarop Loman niet weinig nadruk heeft gelegd en waaruit zou volgen, dat het bestaan van den brief vóór het midden der tweede eeuw niet waarschijnlijk moet worden geacht. Schmidt kan zich met die waardeering dezer bewijsmiddelen niet vereenigen. Hij meent, dat „die Gegner" willekeurig alle sporen van het Paulinisme in het ouderen tijd als ware het hebben uitgewischt, terwijl het feit, dat onze brief eerst betrekkelijk laat tegen-

spraak heeft ontmoet, niet kan pleiten tegen zijn vroeger bestaan.

Stoot men zich aan de afgodische vereering van Paulus, die aan den brief ten grondslag ligt, men vergeet, dat deze apostel geen Durchsnittsmensch is geweest en dat de macht der persoonlijkheid in de geschiedenis, bij haar verklaring, niet over het hoofd mag worden gezien; bl. 266—271.

Klaagt men over gebrek aan éénheid, waardoor het vermoeden wordt gewekt, dat meer dan één persoon heeft gewerkt aan den brief, gelijk wij dien nu lezen; die klacht verstompt, zoodra men zich maar ernstig genoeg verdiept in dit geschrift, met den wensch om het goed te verstaan; bl. 271—276.

Wie mocht willen bouwen op hetgeen hem hier ongeloofwaardig voorkomt, bedenke dat openbaring geen klank is en de wonderen van Jezus' opstanding en Paulus' bekeering, op zichzelf beschouwd, onloochenbare feiten zijn. Zoo blijkt, langs verschillende wegen, dat de „Gesichtspunkte und Principien der Gegner", wel verre van ons vertrouwen te verdienen, in meer dan één opzicht ten hoogste verdacht zijn, ja stellig voorbarig en onjuist; bl. 276—282.

Als Schmidt na deze inleidende schermutselingen, zich nu aangordt tot den eigenlijken strijd — wij konden meenen, dat hij reeds was begonnen — geeft hij eenige „algemeene opmerkingen" ten beste over de eenheid van den tekst en het willekeurig streven der heeren Pierson en Naber, om daarin voegen en naden aan te wijzen, als vrucht der werkzaamheid van hun pleegzoon Paulus Episcopus; bl. 283—290. Op dit algemeene volgt de bijzondere beoordeeling van een zevental proeven, waaruit volgens Pierson—Naber zou blijken, dat de brief aan de Galatiërs gedurig in tegenspraak komt met zichzelf; doch waaromtrent deze critici zich schromelijk hebben vergist, niet ziende dat een grondige studie van den brief doorloopend zijn eenheid aan het licht brengt en geen twijfel overlaat aan zijn ongeschonden karakter, gelijk trouwens reeds overtuigend is aangetoond door Prins, die overigens niet in alle opzichten bij de exegese het juiste heeft getroffen; bl. 291—314.

„Nach diesen Bemerkungen gehen wir denn nun zur Beurteilung der Gründe für die Unechtheit des Gal. Briefes über, wie sie von Pierson, Steck u. a. geltend gemacht worden sind."

Zoo lezen wij nu waarlijk nog eens op bl. 314. En on-

middellijk daarop begint het derde hoofdstuk, waarin „die äussere Zeugnisse" worden behandeld, niet zoo als zij door „Pierson, Steck u. a.", maar zooals zij door Loman zijn besproken. Wat wij hier achtereenvolgens hooren, laat zich kortelijk aldus samenvatten.

„Lomans Echtheitsbegriff", d. w. z. zijn van te voren vaststaande meening aangaande de onechtheid van den brief, deed hem klagen over gemis van logica en samenhang in dit geschrift, terwijl hij verzuimde, gelijk plichtmatig was, den brief uit den brief te verklaren; bl. 315—321.

„Der Galaterbrief und die Apostelgeschichte" mogen gelijktijdig zijn gekanoniseerd, daaruit volgt niets ten gunste van de onechtheid van den brief. Reeds de geschiedenis der kritiek wijst overtuigend aan, hoezeer men zich heeft vergist, door te spreken van twee, elkander uitsluitende beelden van Paulus, gegeven in Gal. en in Hand. Meer en meer wordt erkend, hoe onjuist het oordeel der Tubingers over het laatstgenoemde werk is geweest en dat zijn geschiedkundige waarde veel hooger staat dan men vóór een aantal jaren van de zijde der kritiek wilde toegeven. De werkelijke verschilpunten tusschen Gal. en Hand. vinden hun volledige verklaring, niet in de nog door Prins gehandhaafde Tendenshypothese der Tubingers, toegepast op de Handelingen, maar in de erkenning der feiten. Indien de schrijver der Hand. den brief aan de Galatiërs heeft gekend, deed hij het zwijgen tot hetgeen aldaar was aangestipt, betreffende een minder gunstige verhouding en botsingen tusschen Paulus en de overige apostelen, omdat die dingen liever moesten worden vergeten. Die er meer van weten wilde, kon immers den brief aan de Galatiërs zelf opslaan. En heeft de schrijver van Hand. den brief niet gekend, welnu dan kan men er hem geen verwijt van maken, dat hij met den inhoud geen rekening hield. Dwaas zou het echter zijn, daaruit af te leiden, dat de brief eerst later werd geschreven. Wat Loman, tot aanbeveling dier meening heeft gezegd, met een beroep op de wet der ontwikkeling, weerlegt bij ernstige overweging zichzelf, omdat het de tegenstrijdigste verklaringen inhoudt, weshalve ook hier wederom blijkt, dat „die beste Logik auch für die Kritik die sicherste Führerin" is; bl. 321—344.

Over de verhouding tusschen Justinus en Paulus is heel wat

geschreven, waaruit blijkt, hoe onze critici, naar omstandigheden, meten met tweeërlei maat. Het vraagstuk zal niet worden opgelost, zoolang men blijft stilstaan bij altoos onzekere „Anklänge.” Men moet het gansch anders aanvatten en letten op des schrijvers richting, zoowel als op zijn houding tegenover den letterkundigen arbeid van anderen. Dat hij, de bestrijder van Marcion, over onzen brief zou hebben gezwegen, als deze, gelijk Loman verzekert, wat zijn leerstelligen inhoud betreft, zeer dicht stond bij den ketter, is ondenkbaar. Daardoor verliest die opmerking haar kracht en zij kan mitsdien niet leiden tot het vermoeden, dat de brief nog niet bestond, toen Justinus was opgetreden als schrijver. De waarheid is: „als philosophischer Apologet und als apologetischer Philosoph steht er (Justinus) den Paulus kühl gegenüber. Er benutzt ihn gelegentlich, aber er dringt nicht ein in die Tiefen seines Geistes, er ist nicht unpaulinisch, auch nicht antipaulinisch, aber eben sowenig paulinisch in dem Sinne, dass er erfüllt wäre mit glühendem Enthusiasmus für Paulus und seine Gedankenwelt. Und so ist denn sein Paulinismus, wie Ritschl treffend bemerkt, abgeschwächt.” Overigens late men ook niet onopgemerkt, dat Justinus niet één apostel en niet één persoon uit den Nieuwtestamentischen tijd uitdrukkelijk heeft vermeld. Van welke zijde dan ook beschouwd, uit zijn stilzwijgen over Paulus valt niets, met Loman, af te leiden voor het destijds waarschijnlijk nog niet bestaan en mitsdien voor de erkenning der onechtheid van den brief aan de Galatiërs; bl. 345—364.

Evenmin gaat het aan, uit Gal. 2 : 2, 6, 9; 6 : 3, vergeleken met Luc. 22 : 24, te besluiten, dat de briefschrijver gebruik heeft gemaakt van ons derde Evangelie; terwijl, omgekeerd, de Paulinische denkbeelden, voorkomende in dat Evangelie, getuigen voor den hoogen ouderdom en de echtheid van den besproken brief; bl. 365—370.

Een beknopte beoordeeling van nog andere getuigen, opgeroepen door Loman, leidt tot dezelfde slotsom. De brief aan de Hebreërs, zeer kort na het jaar 64 geschreven, verraadt bekendheid met het Paulinisme. Desgelijks de brief van Barnabas, dien men onder Domitianus mag geschreven achten en in het algemeen de Synoptici, terwijl de toevallige overeenstemming tusschen Gal. 1 : 15 vv. en Mat. 16 : 13 vv. aller-

minst is te verklaren uit navolging van den Evangelist door den briefschrijver; bl. 370—380.

Wat de laatste ons leert over de toenmalige ontwikkeling der partijen onder de Christenen, wordt een onoplosbaar raadsel, als Paulus' brieven een vrucht zijn van de gnosis en met name verwant aan die van Marcion; bl. 380—386.

Zoo min de Openbaring van Johannes als de Assumptio Mosis wettigt het vermoeden der onechtheid van den brief aan de Galatiërs, dien Clemens Romanus, blijkens zijn eersten brief aan de Korinthiërs, nog in de eerste eeuw onzer jaartelling heeft gekend; bl. 386—401.

Noch de Clementinen, noch het Muratorium, noch de Ebionieten, noch het Kerygma Petri, noch de Testamenten der XII Patriarchen, noch de Elkesaiten, noch de Severianen hebben iets te zeggen, wat als bewijs zou kunnen gelden tegen de echtheid van onzen brief en vóór de onderstelling van zijn betrekkelijk laten oorsprong; bl. 402—450.

De slotsom mag luiden: „So wenig die Sonnen und Monde des Himmels, diese flammenden Kerzen in der heiligen Nacht Gottes, darum ihr Licht verlieren, weil es Menschen auf Erden giebt, welche an ihrer funkelnden Herrlichkeit sich nicht zu erfreuen vermögen, so wenig die schöne Gestalt und die Farbenpracht der herrlichen Blumen unserer Gärten deshalb im Werte sinkt, weil es Botaniker giebt, welche, gewohnt, alle Pflanzen nur durch das Mikroskop anzuschauen, verlernt haben, an der dem unbewaffneten Menschenauge sich darbietenden natürlichen Schönheit sich zu erquicken, so wenig verliert auch der Galaterbrief etwas von dem ihn unwebenden göttlichen Zauber, weil ihn schon im Altertum viele gar nicht verstanden und darum über ihn nicht reflektiert, ihm höchstens widersprochen haben und ihn am liebsten totzuschweichen gesucht hätten. Die Gegner hätten solch einem göttlichen Meisterstück des heiligen Geistes gegenüber ihre Meinung über die Echtheit desselben und seinen apostolischen Ursprung von der mangelhaften äusseren Bezeugung überhaupt nicht abhängig machen sollen". Wat hen daartoe verleidde, is grenzenloos wantrouwen, sceptische vooringenomenheid, gemis van wetenschappelijke bezonnenheid en „tiefere Verständnis für die centralen christlichen Gedanken".

Klinkt dat eindoordeel niet bij uitnemendheid vriendelijk, men zie toch niet voorbij, dat Schmidt in den regel zijn tegenstanders met onderscheiding bejegent. Hij doet zijn best hen te waardeeren, door ernstig kennis te nemen van hun bedenkingen en hun bezwaren uitvoerig mede te deelen. Daarvoor heeft hij noch tijd noch moeite ontzien. Zijn toon is gewoonlijk bezadigd en niet beneden het peil van den wetenschappelijken strijder. De nu en dan voorkomende uitzonderingen op dien regel, zijn blijkbaar de vrucht van opwellingen des „geloofs”, het rechtzinnige, dat hem onwillekeurig de godsdienstige overtuiging doet vereenzelvigen met trouw aan de overlevering betreffende de echtheid van een bijbelboek.

Daar is iets aandoenlijks in de worsteling van dezen schrijver met zichzelf, bij herhaling geteekend, toen hij het plan had opgevat, om het vraagstuk der echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs ernstig onder de oogen te zien, niettegenstaande het „geloof” bleef verzekeren, dat hier van geen vraagstuk sprake kon wezen. Dat hij in dien strijd heeft overwonnen, Hollandsch ging leeren en allereerst zijn tegenstanders zoo onpartijdig mogelijk aan den landgenoot wilde voorstellen; het strekt hem tot eer. Beschamend is in dit opzicht zijn voorbeeld voor velen, ten onzent en in den vreemde, rechtzinnigen en vrijzinnigen te gader, die kwalijk de moeite nemen, een oogenblik te luisteren naar hen, die het vraagstuk hebben opgezet en voortgaan toe te lichten, waarlijk niet zonder ernst en wetenschappelijken zin. Uit dit oogpunt beschouwd, is Schmidt's Galaterbrief een belangrijk verschijnsel. Het boek heeft waarde, als een vertolking van Loman's Quaestiones; misschien meer nog als een verblijdende profetie, dat het vraagstuk der echtheid van Paulus' hoofdbrieven niet kan en niet zal worden doodgezwegen.

Verder evenwel durf ik niet te gaan in het toekennen van lof aan den schrijver. Zijn werk is te breed en, al wil men, door eenheid van overtuiging bewogen, zoo gunstig mogelijk oordeelen over den inhoud, na het optreden van Steck, volstrekt onvoldoende. Immers, het werd reeds boven herinnerd, al spreekt Schmidt ook nu en dan, soms in den tekst, doch meest in noten, over enkele meeningen, verdedigd door den Berner geleerde, en al rept hij doorloopend van „Gegner”,

als streed hij tegen allen, die de echtheid van den brief ontkennen, inderdaad houdt hij zich, behalve een paar maal met Pierson, slechts met Loman bezig en met diens bezwaren, ontleend aan zoogenaamde uitwendige getuigen. Dat langs dien weg het pleit niet kan worden gewonnen, werd sedert lang erkend, door mij in dit tijdschrift, 1886: 319—349, door Steck en Völter, door niemand minder dan Loman zelf. Zijn spreken over de uitwendige getuigen had slechts ten doel, den weg te banen voor het daarna te leveren betoog, waaruit, op inwendige gronden, ten volle zou blijken, dat niet Paulus den brief aan de Galatiërs heeft geschreven, maar een onbekende, die vrij wat later leefde. Men kan bovendien van Loman verschillen, in de opvatting van veel, wat hij als een getuigenis tegen de echtheid uit meer of minder onzekere teksten, uit onderstelde verhoudingen van verschillende personen tot „Paulus", of uit de geschiedenis van den Kanon meende te mogen afleiden, en toch van harte instemmen met de slotsom van zijn onderzoek: aan den niet Paulinischen, maar betrekkelijk laten oorsprong van onzen brief valt niet te twijfelen. Schmidt zelf heeft meer dan eens Steck tegen Loman laten getuigen en indien het hem had behaagd, had hij, naar het voorbeeld van Baljon, ten aanzien van mij hetzelfde kunnen doen.

Doch al waren deze dingen anders, dan nog zouden wij aan het werk van Schmidt geen onverdeelde hulde kunnen brengen. Zijn bewijsvoering is niet zelden uitermate zwak; welsprekender getuige van een vast „geloof," dan van wetenschappelijke kracht. Ik mag het overbodig achten, dienaangaande in bijzonderheden te treden, na al hetgeen ik heb gezegd tot kenschetsing van het boek; te meer, nu onlangs zelfs Schürer, voor wien, onder verbetering, de bestrijding der echtheid van den brief aan de Galatiërs een Curiosum is, dat kwalijk „zu einer eingehenderen Behandlung herausfordert," over de wetenschappelijke waarde van Schmidt's werk in dezer voege den staf heeft gebroken: „Ein brennender Eifer für die gute Sache und redlicher Fleiss, das ist das Beste, aber auch so ziemlich Alles, was man dem Verfasser dieses Buch nachrühmen muss." Dat oordeel is hard, doch helaas niet onverdiend.

Leiden. W. C. VAN MANEN.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Nog altijd wacht op vermelding in het Theologisch Tijdschrift de brochure van Dr. Is. van Dijk: *Verkeerd Bijbelgebruik.* Aan hetgeen daarover reeds onder ons werd gezegd is trouwens, dunkt mij, niet veel meer toe te voegen. Onwillekeurig rijzen bij de lezing tal van vragen op. Zoo zou ik den heer Van Dijk willen vragen: Gij begint met elke inspiratieleer, niet alleen de leer van eene letterlijke ingeving, maar ook die welke inspiratie en onfeilbaarheid bepaalt tot wat zij noemt „den heilsinhoud", voor eene „principiëel verkeerde opvatting" te verklaren. Toch spreekt gij herhaaldelijk met emphase van den Bijbel als „Woord van God". „Woord van God in de zedelijke beteekenis van die uitdrukking" licht gij dit ergens nader toe. Maar wat bedoelt gij daarmede eigenlijk? Toch niet enkel, dat de Bijbel een godsdienstigen geest ademt? Dan zouden immers b. v. ook de Platonische geschriften, de Upanishads en welke geschriften niet al meer, Woord van God kunnen en moeten heeten. Maar wie ons toeroept: „de Bijbel zij en worde weer Bijbel, Woord van God", moet toch met dien term iets specifiek eigenaardigs aan die verzameling van geschriften bedoelen toe te kennen. Waarin kan bij mogelijkheid op uw standpunt dat specifiek eigenaardige van den Bijbel worden gevonden? — Gij begint met adhaesie te betuigen aan de woorden van uw ambtgenoot Van der Wijck, waar deze aan Mr. A. F. de Savornin Lohman voorhoudt, dat „aan ieder gezag ons eigen gezag ten grond (ligt), vertrouwen in ons zelven, berusting in de uitspraak eener menschelijke vierschaar". En toch stelt gij weer met nadruk, en vormt het

zelfs een der hoofdpunten van uw betoog, dat de Bijbel ons „normatief" behoort te zijn op aesthetisch, op religieus, op ethisch terrein. Hoe rijmt dit een met het ander? Volgt niet uit die volkomen juiste opmerking van prof. Van der Wijck onmiddellijk en noodwendig, dat de norm op welk gebied ook nooit in iets buiten ons, enkel in eigen inzicht, in eigen godsdienstig gemoed, in eigen geweten kan worden gesteld? — Gij maakt er den modernen eene grief van, dat zij „tusschen den mensch en zijn Bijbel altijd weer stellen de veel te groote en bezige en onzielkundige bekommering om juistheid van denkbeelden en inzichten, de veel te sterke vrees voor nadeel door onjuiste begrippen en voorstellingen". Nu, de bekommering om juistheid van denkbeelden, de vrees voor nadeel door onjuiste begrippen kunnen zeker te sterk zijn. Maar zijn zij in beginsel onzielkundig en verwerpelijk? Volkomen juist zegt, meen ik, Pfleiderer, sprekende over de beteekenis der godsdienstwijsbegeerte voor den godsdienst: „Nun ist zwar freilich das dogmatische Bewusstsein oder die religiöse Erkenntnissthätigkeit nicht identisch mit der Religion selber, sondern nur die theoretische Vermittlung ihrer praktischen Akte und Empfindungen; und die Qualität der letztern ist von der Reinheit der Theorie allerdings relativ unabhängig. Aber doch nur relativ! Wohl kann mit eine sehr sinnlich-naïven Weltanschauung eine reine Herzensfrömmigkeit zusammen bestehen und ist dies gewiss kein ganz seltener Fall; aber als die Regel wird doch ohne Zweifel anzunehmen sein, dass eine rohsinnliche Vorstellungsweise auch begünstigend mitwirke zur Trübung der praktischen Religiosität. Sonach wird die Läuterung der religiösen Vorstellungen mittelbar auch zur Reinigung der praktischen Religiosität beitragen. So wird z. B. die Vergeistigung des Gottesbegriffs zum voraus die Versuchung abschneiden, ihm sinnliche Leidenschaften anzudichten und ihm zum Genossen und Helfer der menschlichen Leidenschaften herabzuwürdigen oder ihn wie einen launischen Herrscher mit Bitten und Schmeicheln zur Gewährung eigensüchtiger Wünsche zu drängen; die Vergeistigung des Offenbarungsbegriffs wird über die Engherzigkeit und Ausschliesslichkeit des allein seligmachenden Kirchenwesens hinausführen zu der weitherzigen Menschenliebe, welche in allem menschlich Guten

und Wahren auch das Wehen des göttlichen Geistes vernimmt; die vergeistigung der Zukunftshoffnung wird den eudämonistischen trübenden Einfluss der Vergeltungslehre auf die Moral entfernen u. s. f." [1]). Maar is dan niet de hier den modernen tot een verwijt gemaakte vrees voor het in stand houden en voortplanten van gebrekkige denkbeelden en onjuiste voorstellingen, behoudens de mogelijkheid van overdrijving, in beginsel zielkundig juister dan een luchthartig heenstappen over dat bezwaar? Of mogen wij ook hier als bij de lectuur van Homerus door gymnasiasten — eene al zeer ongelukkig gekozen vergelijking — eenvoudig vertrouwen op „de aanwezigheid en den instinctieven weerstand van zuiverder denkbeelden en inzichten"? Ik kan in de hier voorgestelde scheiding tusschen leerautoriteit en normatieve waarde op religieus gebied niet anders zien dan een *coup de désespoir*, ten einde bij de gebleken onmogelijkheid, om de waarheid der bijbelsche voorstellingen te handhaven, toch noch iets van het oude bijbelgezag te redden. En zoo komt in het algemeen deze brochure mij vooral merkwaardig voor als eene bijzonder duidelijke openbaring van de halfslachtigheid der richting, waarvan haar auteur een der vertegenwoordigers is; eene halfslachtigheid, die psychologisch volkomen verklaarbaar is, tot op zekere hoogte zelfs eerbiedwaardig mag heeten, in zooverre zij nl. getuigt van een diep gevoel voor het onvergankelijk ware en schoone, in den Bijbel aangetroffen, maar daarom niet minder op den duur onhoudbaar is. De kweekelingen van den heer Van Dijk, door hem losgemaakt van de oude orthodoxe bijbelbeschouwing, zullen, dunkt mij, wanneer zij eenigszins doordenken, onvermijdelijk eene schrede verder gedreven worden, tot erkenning van den Bijbel eenvoudig als eene verzameling van oorkonden uit een merkwaardig tijdperk der godsdienstgeschiedenis: om dan de beteekenis, die hij kan en moet hebben voor onzen godsdienst, meer objectief te leeren bepalen, dan de heer Van Dijk, blijkens de door hem hier vooropgezette stelling, dat de Bijbel den invloed en de beteekenis, dien hij eens had, nog altijd moest hebben, vermag.

Onwillekeurig stond ik bij de brochure Van Dr. van Dijk

1) Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundl., 1ste Ausg., pag. 310.

vrij lang stil. Korter zal ik handelen over een geschrift, dat, hoe verschillend daarvan ook in aard en onderwerp, wat algemeene geestesrichting betreft, daarmede groote overeenkomst heeft. Ik bedoel: *Das Problem der Ethik in der Gegenwart. Ein Beitrag zur Lösung desselben* von HANS GALLWITZ (Göttingen, VandenHoeck und Ruprecht's Verlag, 1891; 272 bladz., prijs 5 M.) Het probleem, hier bedoeld, vloeit voort uit de erkenning, dat in Christus de waarheid is gegeven. Daarmede toch wordt aan het wijsgeerig onderzoek het raadsel opgegeven: „Wie kann das Allgemeine im Besondern, das Absolute in dem geschichtlich Concreten, das Göttliche im Menschlichen vorhanden sein?" Wat de schrijver tot oplossing van dit zeker diepzinnige en belangwekkende vraagstuk geeft, is echter wel eenigszins teleurstellend. Immers, het komt neer op het betoog, dat „die Person Jesu Christi in sich eine volkommene Lösung aller Rätsel des Lebens und eine Gesammtanschauung von der natürlichen Welt und ihrem geschichtlichen Verlauf besessen habe, welche als die höchste, allen Ansprüchen unserer Vernunft einzigartig entsprechende bezeichnet werden muss." Deze stelling grondt de auteur hierop, dat Jezus overal in de natuur het werken ziet eener zedelijke macht, in het natuurlijke blijkens de gelijkenissen een beeld ziet van de ordeningen, waaraan de ontwikkeling van het zedelijke gebonden is, in natuurrampen (het instorten van den toren van Siloah) en lichamelijke gebreken (Mark. 2 : 5—11) strafgerichten Gods ziet — Joh. 9 : 3, 4 zegt alleen, dat niet elk lichamelijk gebrek eene straf is —; desgelijks in de geschiedenis van zijn volk en in zijn eigen levensloop eene op zedelijke doeleinden gerichte leiding van God erkent enz. Zoo toch behelst de door Jezus gebrachte openbaring eene wereldbeschouwing, die „alle die dunkeln, rätselhaften, oft gespenstischen und wilden Züge des natürlichen und geschichtlichen Geschehens erhellt und ihrem Träger selbst die Kraft verleihet, sich über alle das sittliche Leben bedrohenden Mächte zu erheben, ja dieselben in sittlich fördernde und befriedigende Kräfte umzusetzen. Verder, „die mannigfachen Ausführungen Jesu fassen sich in eine Reihe einfacher Forderungen zusammen, deren Erfüllung den Besitz des höchsten Gutes verschafft, wie umgekehrt die Kenntnis des höchsten Gutes den Trieb und die Kraft wirkt,

diesen Geboten zu folgen". In verband hiermede legt schrijver er sterken nadruk op, dat de geboden van liefde tot den naaste voortdurend „in den Dienst des Eigeninteresses gestellt werden" (Matth. 5 : 3—10, Luk. 6 : 37—38, Matth. 19 : 24) en daarmede zich aansluiten aan den „Grundtrieb der Seele, das Streben nach Glück, Wohlbefinden und Zuwachs an Leben". Uit dit een en ander blijkt Jezus te zijn „diejenige Gestalt der Weltgeschichte, an welcher die das Universum regierende Gottheit offenbar wird und aus welcher ihre Absichten und Ziele erkannt werden können". „Seine einzigartige Gemeinschaft mit Gott befähigte ihn, das höchste Gut sich und der Welt vorzuhalten sowie sich und der Welt die Erreichung desselben zu garantieren", enz. Aan deze beschouwing over den aard en de beteekenis van Jezus' werkzaamheid gaat overigens een uitvoerig onderzoek over het wezen en de ontwikkeling van het zedelijke vooraf, waarin o. a. wordt betoogd, dat zedelijke ontwikkeling bestaat in de vorming van een persoonlijk karakter en in verband daarmede vóór de teleologische tegen de intuïtieve ethiek partij gekozen wordt; een onderzoek, dat, ook in de kritiek, tegen Kant, Wundt, Paulsen e. a. gericht, vele juiste opmerkingen geeft.

Aan veelbelovende titels geen gebrek. Naast „das Problem der Ethik" *Le problème de l'immortalité*, door E. PETAVEL-OLLIFF (Paris, Librairie Fischbacher; 2 dd., elk à 6 fr.) Alleen het tweede deel, verschenen 1892, werd ons ter bespreking toegezonden; het ten vorigen jare verschenen eerste deel ook op aanvraag niet beschikbaar gesteld. Ik zou dan waarschijnlijk van dit werk hier geene melding hebben gemaakt, ware het niet, dat ik het wenschelijk achtte onze lezers te waarschuwen, dat zij zich niet door den veelbelovenden titel laten misleiden. Het is eenvoudig een — wel ietwat verward en telkens in herhaling vervallend — pleidooi ten gunste van het geloof aan conditioneele onsterfelijkheid, tegen het gewone orthodoxe onsterfelijkheidsgeloof. Geloof aan conditioneele onsterfelijkheid, dat volgens schrijver steun vindt in de evolutionistische wijsbegeerte en dan ook door de hedendaagsche wijsgeeren meer en meer wordt aangenomen, is het voor den Christen eenig aannemelijke, immers het eenige, dat tegelij-

kertijd aan het geloof aan Gods vaderliefde en aan Gods gerechtigheid recht laat wedervaren, in tegenstelling met het gewone onsterfelijkheidsgeloof, waartegen het geloof aan Gods liefde, en met de leer eener wederherstelling aller dingen, waartegen de erkenning eener goddelijke gerechtigheid in verzet komt. Het is voorts het eenig schriftuurlijke, is dan ook het geloof der eerste Christenheid geweest en eerst later door de inwerking der heidensche wijsbegeerte — van de Platonische denkbeelden — door het geloof aan eeuwige straf verdrongen. Vooral op het schriftuurlijke legt schrijver grooten nadruk. Want hij is openbaringsgeloovige; en het vraagstuk der onsterfelijkheid kan volgens hem alleen door de openbaring worden opgelost. Dat hij nu bij zijne poging om te bewijzen, dat geloof aan conditioneele onsterfelijkheid het eenig schriftuurlijke is en dat nergens in de Schrift van eeuwige straf sprake is, tot zeer wonderlijke verklaringen zijne toevlucht moet nemen, behoeft geene opzettelijke aanwijzing. En evenmin, dat wie hier licht zou willen gaan zoeken over het probleem der onsterfelijkheid, bedrogen zou uitkomen. A. B.

PRIJSVRAGEN.

Bestuurders van het Haagsche Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst hebben de volgende prijsvragen uitgeschreven:

I. Uit welke bronnen ontsproot volgens de Israëlieten tot het einde der eerste eeuw na C. hunne kennis op het gebied van godsdienst en zedelijkheid?

II. Welke plaats komt in den godsdienst toe aan de verbeelding?

III. Het Genootschap verlangt: Eene geschiedenis en critiek van de onderlinge verhouding van Kerk en Staat in Nederland sedert de Hervorming tot op onzen tijd.

I en II te beantwoorden vóór 15 Dec. 1893, III vóór 15 Dec. 1894.

Programma's te bekomen bij den Secretaris van het Genootschap, Dr. J. Knappert, Hoogl. te Amsterdam.

IN MEMORIAM.

Mr. C. W. OPZOOMER.

1822—1892.

Den 22en Augustus ll. overleed te Oosterbeek bij Arnhem, waar hij de laatste jaren zijns levens in stille afzondering had doorgebracht, Mr. C. W. Opzoomer, Oud-Hoogleeraar aan de Rijks-Universiteit te Utrecht.

Hoewel de ontslapene geen godgeleerde van beroep, noch medewerker van ons Tijdschrift was, mag een woord van hulde aan zijn nagedachtenis hier niet ontbreken.

Dankbaarheid gebiedt te spreken, als aan de groeve van dezen zeldzaam geleerden en scherpzinnigen man, den helder denkenden en altoos kalmen wijsgeer der ervaring, den hooggeschatten leermeester, wien honderden, ja duizenden in ons vaderland, hetzij rechtstreeks, of door bemiddeling van derden, ontzaglijk veel verschuldigd zijn, tot vrijmaking van hun geest, tot verruiming van hun blik, tot behoud van het beste, waarop een mensch kan prijs stellen in dit leven.

Begaafd met een heerlijken aanleg, een bij uitnemendheid helder hoofd en een warm, hoewel altoos onder de tucht der rede gehouden hart, heeft hij zich, van der jeugd af aan, met voorbeeldigen ijver, schatten van kennis verzameld en zijn wetenschap aan anderen ten goede doen komen, zoolang hij was in het volle bezit der tien hem toevertrouwde talenten.

Veelzijdig ontwikkeld; als redenaar en als schrijver, steeds meester van den vorm, heeft hij geschitterd, een lange reeks van jaren, op meer dan één gebied. Door zijn optreden, met het woord en met de pen, heeft hij den stempel van zijn vrijen,

leven en bezieling wekkenden geest gedrukt op talloos velen, die vol eerbied en bewondering naar hem kwamen luisteren; ook op niet weinigen, die slechts noode en ondanks hen zelf, voor een wijle het oor hem wilden leenen. Gedurende ettelijke tientallen jaren, heeft hij, in ruimen kring en meer dan één zijner tijdgenooten, een machtigen invloed geoefend op het denken en mitsdien op de ontwikkeling onzer natie.

Wie zich mocht aangorden tot het schrijven eener geschiedenis der beschaving van het Nederlandsche volk, gedurende de laatste halve eeuw, zal mede in de eerste plaats moeten rekening houden met het optreden als hoogleeraar en het rijke openbare leven van Mr. C. W. Opzoomer.

Overeenkomstig de bedoeling, waarmede hij in 1839, op zeventienjaren leeftijd, het Erasmiaansch Gymnasium te Rotterdam en tevens zijn geboortestad verliet, ten einde zich te doen inschrijven als student te Leiden, heeft hij zich aldaar met de borst toegelegd op de studie van het recht. Doch hij zocht en vond te gelijker tijd ruimschoots de gelegenheid tot voortzetting zijner letterkundige, inzonderheid Oostersche studiën. De promotie tot Utriusque juris Doctor, na verdediging eener Dissertatio juridica inauguralis, de naturali obligatione, op den 31en Oct. 1845, zou dan ook worden gevolgd door een andere, waarvoor het proefschrift, gewijd aan het Arabische recht, in bewerking was, toen krachtens een Koninklijk Besluit van 23 Jan. 1846, gelijk hijzelf het uitdrukte, de „student tot hoogleeraar verheven", op vier en twintigjarigen leeftijd „van rekruut maarschalk werd". De Senaat der Leidsche Hoogeschool haastte zich nu, op 14 Maart, den aanstaanden Stichtschen collega, geroepen om de plaats van wijlen Prof. Schröder in te nemen, den gewenschten titel van Doctor in de letteren honoris causa aan te bieden.

Dat de dubbele studie niet heeft geschaad aan den ernst, waarmede het hoofdvak diende te worden beoefend, bewijzen de gouden medaille, hem voor de beantwoording eener Juridische prijsvraag geschonken, den 8en Febr. 1845; de lof, hem bij die gelegenheid toegezwaaid, zoowel van de zijde der hoogleeraren, als van die der studenten; de naam van uitstekend rechtsgeleerde, dien alle bevoegden hem later zonder aarzelen hebben toegekend; en de belangstelling, steeds aan den dag

gelegd, ten aanzien zijner talrijke rechtsgeleerde werken. Met voorbijgang van een reeks kleinere geschriften, verhandelingen en opstellen, noem ik daarvan hier slechts: Het Burgerlijk Wetboek. Aanteekening op de artikelen die thans nog verklaring behoeven, verschenen in drie deelen, 1849—1852 (als tweede herziene druk in twee deelen); en Het Burgerlijk Wetboek verklaard, Dl. I—XI, 1865—1887.

Doch niet als rechtsgeleerde was Opzoomer in 1846 benoemd tot hoogleeraar te Utrecht; noch zouden wij er aan denken, hem te dezer plaatse onze dankbare hulde te brengen, indien slechts zijn verdiensten als beoefenaar van het recht konden worden geroemd.

Evenmin zouden wij ons hier tot spreken geroepen achten, indien alleen de man van smaak, de veelzijdig ontwikkelde geleerde, de ernstig belangstellende in het staatkundig en maatschappelijk leven zijner dagen, mocht worden herdacht. Wie in dat opzicht verlangt naar eenige toelichting en opfrissching van het geheugen, raadplege des hoogleeraars studiën over Shakespeare, een vertaling van Julius Caesar, een uitgave met aanteekeningen van Othello en van Macbeth; zijn vertolking van Hebel's Gedichten. Nog beter: hij doorloope den inhoud der drie kloeke deelen *Losse bladen*, onder welken titel, in 1886, '87, een herdruk is verschenen van een menigte stukken en stukjes, voorlezingen en verhandelingen, betrekking hebbende op 1^{0} staat, recht, maatschappij; 2^{0} godsdienst, wijsbegeerte, onderwijs; en 3^{0} kunst, letteren.

Maar niet in dat spreken over velerlei, niet in het hebben van een open oog voor de behoeften van het staatkundig en maatschappelijk heden, noch in den onweerstaanbaren drang tot getuigen in het belang van allen, of ter voorlichting van kunst- en letterlievende natuurgenooten, ligt het zwaartepunt der invloedrijke werkzaamheid van Mr. C. W. Opzoomer. De bisschopsstad verlangde hem te zien op den leerstoel der wijsbegeerte; en dáár is hij geworden, ja van den aanvang geweest: de man van groote beteekenis, de beurtelings gevierde en gevreesde, aan wiens lippen, in schier ademlooze stilte, de elkander verdringende hoorders hingen, de studeerende jongelingschap uit alle faculteiten, gezeten burgers, die prijs stelden op ontwikkeling, doctoren en professoren van verschillenden

leeftijd. Zoo was het in de eerste jaren; en ook toen veler ijver allengskens een weinig was bekoeld en het gehoor van den hoogleeraar zich in den regel beperkte tot de gewone akademieburgers, trad hij nog jaren lang, niet dan bij uitzondering, op in minder goed bezette zalen. Het was en bleef, voor het minst gedurende de eerste twintig jaren zijner akademische werkzaamheid, geen zeldzaamheid, dat studenten, die anders niet bekend stonden om hun voorbeeldige trouw in het houden van alle verplichte colleges, onverplicht en zeer geregeld Opzoomer volgden, geheel of bijkans geheel den duur van het destijds veelal vijfjarige akademieleven. Als hij optrad, om de twee jaar in het Leesmuseum, of elders, op niet regelmatig terugkeerende tijden, dan herleefde telkens weer de oude belangstelling. Men kon het zien aan den ijver, waarmede velen zich reeds tijdig een behoorlijke zitplaats trachtten te verzekeren, hoe gevierd nog altoos de spreker was, dien men wenschte te hooren. De opening zijner lessen, met een redevoering in het groot auditorium, was en bleef, opmerkelijk vele jaren achtereen, een feest niet enkel voor studenten, een rein genot, waarop zeer velen zich reeds lang te voren hadden gespitst en dat zij zich, hoe dikwerf ook gesmaakt, niet licht zouden laten ontgaan.

Wat was het geheim dier buitengewoon groote en zoo lang vrijwillig onderhouden populariteit?

Had eensklaps een vroeger onbekende, heilige ijver voor de wijsbegeerte ons onwijsgeerig volk, althans der muzen zonen en hun beste vrienden aangegrepen? Daarvan is niet gebleken, noch toen, noch later; al mag met dankbaarheid worden erkend, dat Opzoomer's voorgang velen aan het denken gebracht, bij niet weinigen belangstelling in vraagstukken van wijsgeerigen aard gewekt en enkelen — juist niet de minst voortreffelijken — heeft geleid tot het zelfstandig beoefenen der wijsbegeerte.

Was het dan de rustige verschijning van den jeugdigen geleerde; het majestueuze, het voor het minst hooge en plechtige van den hoogleeraar, bij diens optreden, zelfs in de gewone collegekamer? De kalm vorschende blik, waarmede hij zijn publiek placht te overzien, terwijl hij zich ontdeed van zijn handschoenen, zijn zakdoek naast zich legde, zich nederzette in den gereed staanden leuningstoel — dat laatste al-

thans na de verbouwing van het bekende lokaal bij den hortus, aan het eind der Lange Nieuwstraat — en de papieren vóór zich schikte, die hij straks, onder het spreken, nu en dan ter hand zou nemen, om een aanhaling in haar geheel te kunnen voorlezen?

Zeker, daar was iets indrukwekkends in het voorkomen van dezen geleerde; iets plechtigs in den groet, waarmede hij den uwen op straat beantwoordde; in zijn binnenkomen en optreden, beginnen en voortgaan. Hij had zijn gehoor, het bij anderen niet altoos even rustige, geheel in bedwang. Hij beheerschte met oog en stem, om zoo te zeggen, zelfs elke onwillekeurige beweging. Hij was in dat opzicht, vooral in die dagen — ik denk aan Sept. 1859 en volgende jaren, ook aan de daaraan laatst voorafgegane, waaromtrent de jonge student allicht door ouderen werd ingelicht — een vaak bewonderd en misschien ook wel eens benijd model van den hoogleeraar, die zich niet alleen bewust is van zijn meerderheid, maar haar ook met het uiterste gemak weet te handhaven, tegenover zijn studenten. Wat ook bij anderen mocht geschieden, in zijn tegenwoordigheid had nooit iets onbetamelijks, niet de minste onregelmatigheid plaats. Zelfs het vallen van een potlood, dat voor een oogenblik de stilte verbrak, waarin alleen de stem van den hoogleeraar mocht worden gehoord, kon hem, wien dit ongeluk was overkomen, in bittere verlegenheid brengen. Het oprapen durfde hij niet en er naar te zien, omdat hij het gebruiken wilde, op zichzelf onder die omstandigheden schier onvermijdelijk, mocht hem eens een berisping op den hals halen.

Toch zou ik niet durven verzekeren, dat het geheim zijner populariteit in het eerbiedwekkende zijner verschijning, of in zijn afgemeten houding tegenover het gros der studenten schuilde. Integendeel. Aan anderen zou in dit opzicht licht kwalijk zijn genomen, wat men Opzoomer niet toerekende, nu ja .... omdat hij Opzoomer was. Ook fluisterde men soms wel eens iets, dat veel had van een aanmerking op gemaaktheid en lastigheid, waarvoor men blijkbaar, ondanks alle vereering, den hooggeschatten leermeester toegedragen, niet blind en onaandoenlijk was. Een enkele maal heb ik zelfs wel iemand ernstig boos gezien, omdat hij onder ingespannen luisteren, achteloos spelende met een pen, de zich van geenerlei kwaad bewuste

aanleiding was, dat de hoogleeraar eensklaps zweeg, eenige oogenblikken in een bepaalde richting staarde en daarna sprak: „ik zal zoo lang wachten, tot die mijnheer dáár den tijd heeft gehad, zijn pen neer te leggen." Dan kon het gebeuren, dat een klacht te nauwernood onderdrukt en een wensch, onder het heengaan, werd geuit: dat allen eens iets mochten bespeuren van des hoogleeraars minzaamheid in den omgang, zoo gaarne luide geroemd door de enkele uitverkorenen, die het voorrecht hadden, hem van tijd tot tijd in zijn woning, of bij anderen te ontmoeten.

Opzoomer's populariteit lag stellig niet in zijn houding tegenover de studenten en mocht te raadselachtiger schijnen, naarmate men een dieperen indruk ontving van den afstand, steeds bewaard — men zou haast zeggen: met zorg gehandhaafd — waardoor dan ook, tusschen hem en de meesten hunner.

Waren het dan de ietwat scherpe, doch altoos welluidende, opgewekt en helder klinkende stem; de gepastheid der met groote soberheid en zelfbedwang ten beste gegeven gebaren; het klemmende der rede, de ernst van het betoog, de gloed der overtuiging, waarmede hij sprak; het schoone van den vorm der voordracht, altoos even doorzichtig en volkomen verstaanbaar, die de hoorders boeiden en hen onwillekeurig dwongen, zich zoolang mogelijk trouwe volgelingen te betoonen?

Ongetwijfeld heeft zijn meesterschap over den vorm niet weinig bijgedragen om velen te stemmen tot stille en gaarne vaak herhaalde bewondering. Opzoomer's natuurlijke, met zorg ontwikkelde en van alle overdrijving vrij gehouden welsprekendheid heeft niet slechts allen, die hem met instemming hoorden, behaagd en volop doen genieten, maar ook stellig velen, die juist niet begeerden, zijn volgelingen te worden, bekoord, in verrukking gebracht, in geestdrift ontstoken, ja meer dan één wellicht betooverd en gebonden, die anders kalm zijns weegs zou zijn gegaan. Toch kan het geheim zijner populariteit niet daarin zijn gelegen. De meerderheid van snel elkander opvolgende studentengeslachten, omringd door ouderen in jaren en rijperen in kennis, ontwikkeling en ervaring, is in den regel te verstandig, te nuchter gestemd, om zich door een schoonen vorm te laten meesleepen, indien de inhoud niet pakt en waardig is, ernstig te worden overwogen. Welspre-

kendheid alleen, zij moge kerken vullen, boeit niet wie dorsten naar kennis en in de eerste plaats vragen naar wetenschap.

De inhoud der met gloed en overtuiging voorgedragen rede; deze en deze alleen geeft het antwoord op de zoo even gestelde vraag. Wat Opzoomer sprak, mocht boeien en bewondering wekken om den schoonen vorm, het trok de aandacht allereerst en hoofdzakelijk, omdat het stof tot denken gaf. Het was nieuw; voor velen, in den aanvang, beurtelings verrassend en angstwekkend nieuw. Een openbaring voor den één; een reden om zich dood te ergeren voor den ander. Voor allen een aanleiding om de rekening op te maken van de tot heden argeloos en zonder inspanning vastgehouden belijdenis, de heiligst geachte, waarin men was opgevoed en groot, misschien reeds oud geworden. Voor niet weinigen het middel, waardoor zij werden ontdekt aan zichzelf en zich bewust, hetzij voor het eerst, hetzij bij vernieuwing, maar nu om het nooit meer te vergeten, van den twijfel, die sluimerde ook op den bodem der eigen ziel en die de voorbode was van den geweldigen strijd, tusschen oud en nieuw, waartoe zij eerlang zouden worden opgevorderd, met het oog op zichzelf en tegenover de wereld. Bovendien voor enkelen aanstonds, voor zeer velen daarna, een steun en een licht, waardoor het mogelijk was, bij het ontzinken van veel, dat niet langer kon worden vastgehouden, zich toch niet arm en verlaten, maar veeleer rijk en gezegend, ja oneindig gelukkiger te gevoelen dan ooit te voren.

Daar ging, van Utrecht uit, een schok door het land, toen de jeugdige Opzoomer, den 9den Juni 1846, het hem toevertrouwde ambt had aanvaard, met het houden eener redevoering over „De wijsbegeerte den mensch met zichzelven verzoenende." Dat was niet meer of niet minder dan een formeele oorlogsverklaring aan het ouderwetsche openbaringsgeloof en de aanprijzing te gelijker tijd van den weg der ervaring, als die alleen tot waarheid leidt; van de wijsbegeerte, in die richting gevonden, als alleen in staat, den mensch te verzoenen met wat hem onrustig en ontevreden doet zijn.

Men had groote verwachtingen gekoesterd van het optreden van den jongen jurist-litterator, als hoogleeraar in de bespiegelende wijsbegeerte. Men wist hoeveel belang hij stelde, niet

alleen in de letterkundige en historisch-kritische vragen, die behooren tot het gebied der godgeleerdheid, maar ook in haar leerstellig en wijsgeerig deel. Het was geen geheim, dat hij te Leiden ernstig theologie gestudeerd, veel omgang had gehad met professoren in de godgeleerdheid en dat hij, destijds nog student, de schrijver was van het naamloos verschenen Åndwoord aan Mr. I. da Costa (Leiden, H. W. Hazenberg en Comp. 1843), waarin tegen diens aanvallen, de Christologie en het bijbelgebruik der Groningers, in het algemeen: de richting, vertegenwoordigd door het tijdschrift „Waarheid in Liefde," waardig en voor die dagen opmerkelijk flink en degelijk werden verdedigd.

Men kende zijn bestrijding van Dr. J. J. van Oosterzee, toen nog een der baanbrekers van den nieuwen tijd, die geen vrede meer zou hebben met het bewijs voor de goddelijkheid van schrift en openbaring, ontleend aan de wonderen. Men had haar gelezen in De Gids, 1845, gelijk zij weldra zou worden herdrukt, als bl. 1—181 van De gevoelsleer van Dr. J. J. van Oosterzee, beoordeeld door Mr. C. W. Opzoomer, 1846, waarop dan zouden volgen, bijkans 300 bladzijden Dupliek, ter wederlegging der intusschen verschenen antikritiek van Van Oosterzee. Men had gezien, hoe de aanbevolen gevoelsleer, als empirisch onvoldoende, was afgewezen, gelijk ook de nadere toelichting van het gewenschte beroep op het getuigenis des heiligen geestes zou worden gewogen en te licht bevonden.

Men had kennis genomen van Opzoomer's aanval op De leer des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, 1846, gelijk zij door Scholten, was voorgedragen, en tevens opgemerkt, hoe nadrukkelijk het godsbegrip van Krause, in stede van het onhoudbaar bevondene, werd aanbevolen, gelijk dit weldra nog meer opzettelijk zou geschieden in De leer van God bij Schelling, Hegel en Krause, 1846, waarvan evenwel slechts een eerste stuk, handelend over Krause, het licht heeft gezien.

Doch ondanks al die voorbereiding, was men nochtans, naar het schijnt, niet bedacht op een zoo besliste breuk met het oude, als sprak uit de Inwijdingsrede. Weldra werd voortgebouwd op den grondslag, nu toch voor aller oogen gelegd: het oude is voorbijgaan, zie het is alles nieuw geworden, het

supranaturalisme overwonnen, de ervaring aangeprezen. Doch niet in dier voege, als zou zinnelijke waarneming voortaan het een en het al zijn. 's Menschen kenvermogen werd ontleed en geoordeeld te bestaan in zinnelijke gewaarwording, gevoel van lust en onlust, schoonheidsgevoel, zedelijk gevoel en godsdienstig gevoel. Met hetgeen wij leeren, door tusschenkomst van die vijf bronnen van kennis, mocht een nieuwe wereldbeschouwing, uit een godsdienstig oogpunt zoo goed, ja beter dan de oudere en ter zijde geschovene ontworpen, een oneindige naast de eindige, worden erkend.

Het nieuwe gebouw werd opgetrokken, onder voortdurend verzet tegen elke poging om zijn grondslag te ondermijnen, in openbare en bijzondere voordrachten, colleges over logica en metaphysica, lezingen te Utrecht, Rotterdam en elders gehouden; in verhandelingen en opstellen, strijd- en vlugschriften; straks ook in een viertal boeken.

Het oudste is: De weg der wetenschap. Een handboek der logica, 1851, waarvan binnen vier weken een tweede druk ter perse ging, terwijl het, anno 1865 en later nog eens, in meer uitgewerkten vorm verscheen onder den titel: Het wezen der kennis. Een leesboek der logika.

Het tweede is: Wetenschap en wijsbegeerte, 1857. Daar kwam o. a., meer uitvoerig, de zinnelijke waarneming ter sprake. Het derde behandelt De waarheid en hare kenbronnen, 1859 (later verscheen een tweede druk van dit werk), waarin o. a., mede meer uitvoerig, werd stilgestaan bij het zinnelijk gevoel, het schoonheidsgevoel en het zedelijk gevoel. Aan de beschrijving van het godsdienstig gevoel, als vijfde of laatste bron onzer kennis, was het vierde der boven bedoelde boeken gewijd. Het verscheen in afleveringen, onder den gemeenschappelijken titel: De godsdienst, 1867.

Naast dit viertal mag worden genoemd: Het wezen der deugd 1848, een bundel voorlezingen, tweemaal herdrukt onder den titel: De vrucht der godsdienst. Bovendien: een reeks afzonderlijk uitgegeven redevoeringen, ter jaarlijksche opening van de akademische lessen en ettelijke strijdschriften, waarin de wijsbegeerte der ervaring en de nieuwe richting nader aanbevolen, tegen ingebrachte bezwaren verdedigd, of geplaatst werden in het licht van zekere merkwaardige teekenen des tijds.

Dit is de groote verdienste van Opzoomer, dat hij begonnen is en niet moede werd, tegenover telkens nieuwe pleitbezorgers van het oude supranaturalisme, en ten aanhoore van telkens weer andere voedsterlingen eener z. i. verouderde wereldbeschouwing, de onhoudbaarheid van het geloof aan een bovennatuurlijke openbaring te bewijzen en de wijsbegeerte der ervaring aan te bevelen, als grondslag voor het nieuwe gebouw, zoowel onzer kennis, als van ons zedelijk en godsdienstig leven.

Daardoor is hij geworden, wat hij naar het oordeel van velen — niet allen zijn vrienden — ongetwijfeld is geweest: de vader der nieuwe richting; al kan men tevens, naar den wensch van anderen, en tot op zekere hoogte te recht, Scholten blijven eeren als den vader der moderne theologie.

Hoe dit zij en zonder voor het oogenblik langer hierbij stil te staan, Opzoomer heeft honderden en door hen wederom andere honderden, ja duizenden, de oogen geopend voor de leemten van het oude en de lichtzijden van het nieuwe, in zake godsdienstig gelooven en belijden. Hij heeft, langs dien weg, aan de ontwikkeling van het godsdienstig leven zijner tijdgenooten en van de godgeleerde wetenschap in ons vaderland onschatbare diensten bewezen. Trouwens, niemand was beter dan hij geschikt voor het vervullen dier schoone taak. Niet alleen omdat hij beschikte over zeldzaam rijke gaven van hoofd en hart; omdat hij een scherpzinnig denker en tevens een bij uitnemendheid ernstige en religieuse persoonlijkheid was; omdat de omstandigheden hem hebben gediend en hij is opgetreden in een tijd, die juist behoefte had aan een dergelijken leidsman; maar ook en niet minder om zijn eigen geestelijk verleden. Opgevoed door streng rechtzinnige ouders, naar het innerlijke leven inzonderheid gevormd aan de hand eener bij uitnemendheid vrome, doch in merg en been Kalvinistisch gezinde moeder, kon het wel niet anders of hij moest, als knaap en jongeling, „opgroeien tot een ijverigen Kalvinist”. Zóó kwam hij te Leiden. Daar wierp hij zich op de studie van het Hebreeuwsch, juist om den twijfel van derden aan de echtheid van sommige boeken des Ouden Testaments, met goed gevolg te kunnen bestrijden. Doch het ging hem, gelijk later zoo velen. Het ernstig ter hand genomen onderzoek bracht van de overgeleverde opvattingen en meeningen, zoowel om-

trent den bijbel als aangaande de kerkleer, de zwakheid, straks de gedeeltelijke onjuistheid en eindelijk de volstrekte onhoudbaarheid aan het licht. Het oude los te laten, kostte groote inspanning, „veel strijden en veel lijden". Doch het moest, al zou ook een wijle alles wankel schijnen. Niet lang evenwel, want weldra was de nieuwe grondslag gevonden, waarop met kracht en spoed zou kunnen worden voortgebouwd. Men herleze de bijzonderheden, gelijk hijzelf die heeft medegedeeld, op den dag zijner 25-jarige ambtsbediening, „1846—1871. Redevoering" enz.; en men gevoelt: die zóó door eigen krachtsinspanning zichzelf een weg heeft moeten banen, was juist de man om anderen voor te gaan en velen, zoowel los te maken van het oude, als te winnen voor het nieuwe, in zake godsdienstig gelooven en belijden.

Men moet hebben geleefd in die dagen, zelf hebben behoord tot hen, die opgevoed in kerkelijk rechtzinnigen geest, met een ongeschokt geloof aan het bovennatuurlijke in den bijbel en in de kerkleer, aan de akademie kwamen en daar dan den invloed hebben ondervonden van zijn machtig woord, om ten volle te beseffen, wat Opzoomer is geweest voor het nu vrijzinnig denkend en geloovend Nederland.

Wij schatten niet gering wat anderen, in dit opzicht, elders deden en laten niet onopgemerkt wat Opzoomer heeft gedaan op menig ander gebied; noch wat hij in het algemeen heeft mogen zijn voor de vrijmaking van den geest van velen, die hem slechts volgden, waar hij scheen af te breken zonder op te bouwen, om daarna zich aan anderer leiding, of eigen inzicht, over te geven. Toch, meen ik, mogen wij verklaren: de groote beteekenis van Opzoomer's leven en werken ligt in hetgeen hij, als pleitbezorger der nieuwe richting, heeft gedaan voor de vorming en ontwikkeling van aanstaande theologen. Hen bracht hij op een anderen en beteren weg, dan die hun, gewoonlijk, tot op dien stond, als de uitnemendste was aanbevolen. Hen maakte zijn metaphysica — historisch gegeven, omdat hijzelf geen dogmatiek bezat — op veelszins uitnemende wijze, bekend met de geschiedenis der wijsgeerige en godsdienstige denkbeelden, van Christus tot op onzen tijd. Daar zagen zij die denkbeelden groeien als het ware, en zich ontwikkelen, het eene voor, het andere na, zoodat het mogelijk

werd, ze te schatten op hun waren prijs, zoo min te hoog als te laag, en dagelijks te leeren uit hetgeen de voorgeslachten, in hun tijd, ernstig had bezig gehouden. Daar hoorden zij met waardeering spreken over Baur, Schwegler en anderen, van wier onderzoekingen de slotsommen hun ter overweging werden aangeboden en niet, gelijk elders, als toonbeelden van hyperkritiek op de kaak gesteld, zoodat zij ook in dien zin leerden, den weg der wetenschap te bewandelen. Daar ging hun over het Christelijk en wijsgeerig denken, gelooven en belijden een licht op, waarvoor zij den ervaren gids hun leven lang zouden danken.

Die aanstaande theologen maakten, althans gedurende de eerste 25 jaren zijner werkzaamheid als hoogleeraar, de meerderheid uit van Opzoomer's hoorders. Toen hun aantal kleïner werd, bleek te gelijker tijd hun gehalte, bij vroeger vergeleken, aanmerkelijk gewijzigd. Die vatbaar schenen voor ontwikkeling in vrijzinnigen geest, kwamen niet meer naar Utrecht. En die daar wel verschenen, stonden vaster in het „geloof" dan oudere, ofschoon ook uit rechtzinnige kringen voortgekomen, studentengeslachten. Zij schuwden de wijsbegeerte der ervaring, als uit den booze. Dit viel samen met het feit, dat de „beschaafden" ophielden, in grooten getale, warme belangstelling aan den dag te leggen voor de ontwikkeling van het godsdienstig leven in vrijzinnigen geest en uit hun midden weinig meer werd bespeurd van eenig verlangen, om te worden vrijgemaakt van knellende banden en een nieuw licht te zien opgaan voor den geest. De nieuwe richting had, als hervormingsbeweging, haar tijd gehad.

Niets natuurlijker dan dat nu ook haar profeet en pleitbezorger, wiens verdienste juist had bestaan in het aanvankelijk leiden van hen, die zich eerlang, uit overtuiging, bij de nieuwe beweging zouden aansluiten, zijn invloed zag verminderen.

Het is voldoende, hierop te wijzen en volstrekt onnoodig, rekening te houden met klachten over „laat beginnen," „ongeregeld college geven" en diergelijke. Zij werden even goed in vroegere jaren vernomen. Ook toen werd wel eens gespot met de vijf hokjes, waarin alle kennis scheen opgesloten en de wensch geuit, dat niet elk jaar de logica hetzelfde zou

brengen als het onmiddellijk voorafgegane en straks weer volgende. Doch deze en dergelijke „bezwaren” beletten destijds niemand, zich te spoeden naar het eind der Lange Nieuwstraat, op gevaar af, bovendien, dat men een vergeefsche wandeling zou doen, omdat men hart had voor den gevierden leidsman en niet gaarne een uur van hem zou missen. Hoe zou het toen allen door de ziel hebben gesneden, wat jongere geslachten moesten bespeuren, dat Opzoomer oud werd voor zijn tijd. Zijn kracht is betrekkelijk vroeg gebroken, eigenlijk reeds in den bangen tijd, kort na zijn vijf en twintig jarig ambtsfeest, toen hij benoemd was tot hoogleeraar te Leiden en maar niet besluiten kon, derwaarts te gaan, hoewel hij zelf eerst daarin had toegestemd. Dr. B. J. Goedhart heeft daaromtrent, in de N. Rott. Ct. van 29 Sept. ll., te goed en te aandoenlijk geschreven, dan dat ik daaraan nog een enkel woord zou willen toevoegen.

De laatste levensjaren waren voor Opzoomer niet gelukkig. Naar lichaam en geest niet meer de oude, ter neergebogen onder bittere smart, die het vaderhart deed bloeden, mocht hij nog wel den dag gedenken, waarop hij, veertig jaar geleden, zijn gewichtig ambt aanvaardde; doch hij zag zich genoopt, in 1890, nog twee jaar voor het bereiken van den zeventigjarigen leeftijd, zijn ontslag te vragen. Toen trok hij zich terug naar Oosterbeek, waar zijn trouwe gade hem, ten einde toe, met voorbeeldige liefde heeft mogen verplegen en waar zijn stoffelijk overschot thans ruste in vrede.

Wij, die hem hebben gekend in zijn kracht en die voor onze vorming, wat wij ook later zijn geworden, onuitsprekelijk veel aan hem hebben te danken, — wij leggen in gedachten een krans op zijn graf en zegenen nog eenmaal zijn leven. Rijk was dat leven, weleer zeldzaam schoon, vol gloed, van onbeschrijfelijk groote waarde; rijk, meer dan dat van eenig ander, ook voor een iegelijk onzer.

W. C. v. M.

R. A. LIPSIUS.

1830—1892.

Aan de Faculteit der godgeleerdheid te Jena ontviel den 19en Aug. 1892 het oudste lid in jaren, Geh. Kirchenrat Prof. Dr. R. A. Lipsius. Een groot verlies, voor het vrijzinnig Protestantisme in Duitschland; voor de talrijke leerlingen, vrienden en vereerders van den ontslapene, te Jena en elders; voor de godgeleerde wetenschap in het algemeen.

Veel, zeer veel heeft Lipsius bijgedragen tot bevordering van haar bloei. Zijn studiën op het gebied der Oudchristelijke en onmiddellijk daaraan grenzende letterkunde, niet het minst zijn hoofdwerk: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden; zijn dogmatiek en daarmede samenhangende onderzoekingen; zijn zorgen, sedert 1875, voor de Jahrb. f. protest. Theol. en, sedert 1885, voor het Theologischer Jahresbericht, zijn in ruimen kring, den beoefenaars der godgeleerde wetenschap ten goede gekomen.

Een warme hulde is den hooggeschatten geleerde gebracht door zijn ambtgenoot Hilgenfeld en door den redacteur der Protestantische Kirchenzeitung, in N°. 35; breeder en vollediger als levensschets, met daaraan toegevoegd oordeelkundig overzicht van den inhoud zijner werken, door H. Lüdemann, in N°. 36 en 37. De Hervorming gaf 10 Sept. ll. een vertolking van wat Hilgenfeld had geschreven.

Wij sluiten ons van harte aan bij elke welgemeende hulde, gebracht aan de nagedachtenis van den uitstekenden geleerde. Hij heeft dat ten volle verdiend, ook aan ons, beoefenaars der godgeleerde wetenschap in Nederland, mede om hetgeen hij heeft gedaan tot versterking van den band tusschen hem en de zijnen te eener en ons te anderer zijde. Hij wenschte, voor jaren, dat Duitschland wat beter dan gewoonlijk het geval was, mocht worden ingelicht omtrent onze Nieuwtestamentische en wijsgeerige studiën. Op zijn aandrang hebben J. W. van der Linden en ik ons aangegord, om als tolken van het godgeleerd Nederland der laatste 25 à 30 jaren op te treden, in de door hem geleide Jahrb. f. prot. Theol. Hoe waardeerde hij dien arbeid. Hoe hoopte hij, mede langs dien weg, de oogen zijner landgenooten te openen voor het vele goede, dat hijzelf in onze studiën had opgemerkt en dat, naar hij meende, voor de ontwikkeling der godgeleerdheid in Duitschland niet mocht verloren gaan. W. C. v. M.
